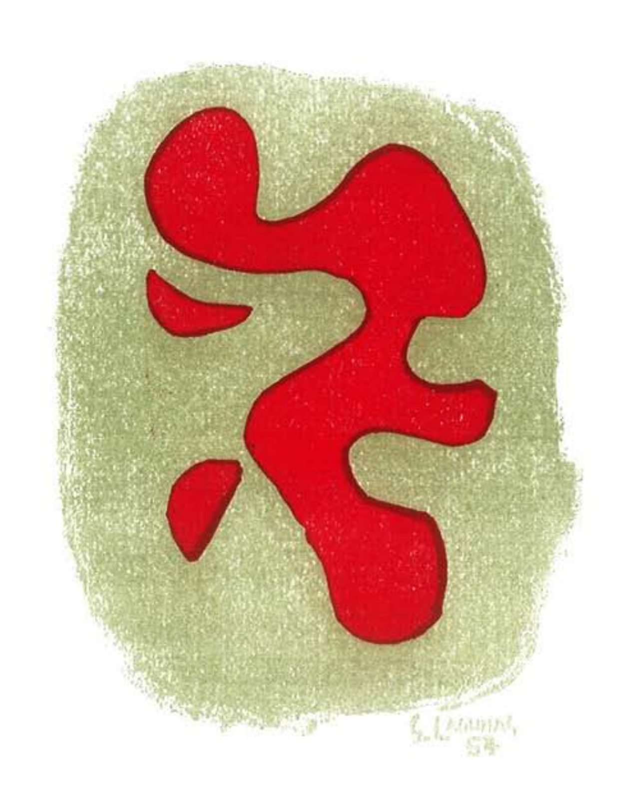
CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS



MADRID 57
SEPTIEMBRE 1954

INDICE

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

En páginas de color, la tercera parte del *American Diary*, de nuestro corresponsal en las Naciones Unidas *J. A. Villegas Mendoza.*

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

REVISTA MENSUAL DE CULTURA HISPANICA

"Cuadernos Hispanoamericanos" solicita especialmente sus colaboraciones y no mantiene correspondencia sobre trabajos que se le envían espontáneamente. Su contenido puede reproducirse en su totalidad o en fragmentos, siempre que se indique la procedencia. La Dirección de la Revista no se identifica con las opiniones que los autores expresen en sus trabajos respectivos.

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: Editorial Difusión, S. A., Herrera, 527. *Buenos Aires*.—BOLIVIA: Librería "La Universitaria", Gisbert y Cía., Comercio, 125-133. *La Paz*.—COLOMBIA: Librería Nacional Limitada, calle Veinte de Julio, Apartado 701. *Barranquilla*. - Carlos Climent, Instituto del Libro. *Popayán*. - Librería Hispania, Carrera 7.ª, 19-49. *Bogotá*. - Pedro J. Duarte, Selecciones, Maracaibo, 49-13. *Medellín*.—COSTA RICA: Librería López, Avenida Central. *San José de Costa Rica*.—CUBA: Oscar A. Madiedo, Agencia de Publicaciones, Presidente Zayas, 407. *La Habana*.—CHILE: Edmundo Pizarro, Huérfanos, 1.372. *Santiago de Chile*.-ECUADOR: Agencia de Publicaciones "Selecciones", Plaza del Teatro. *Quito*. Agencia de Publicaciones "Selecciones", Nueve de Octubre, 703. *Guayaquil*.—EL SALVADOR: Librería Academia Panamericana, Sexta Avenida Sur, 1. *San Salvador*. ESPAÑA: Ediciones Iberoamericanas, S. A., Pizarro, 17. *Madrid*.—GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, Séptima Avenida Sur, 12. - Victoriano Gamarra Lapuente, Quinta Avenida Norte, 20. *Guatemala*.—HAITÍ: Librerías y quioscos de *Puerto Príncipe*.—HONDURAS: Agustín Tijerino Rojas, Agencia Selecta, Apartado 44. *Tegucigalpa*, D. C.—MARRUECOS ESPAÑOL: Herederos de Francisco Martínez, General Franco, 28. *Tetuán*.—MÉXICO: Juan Ibarrola, Libros y revistas culturales, Donceles, 27. *México*.—NICARAGUA: Ramiro Ramírez, Agencia de Publicaciones. *Managua* D. N.—PANAMÁ: José Menéndez, Agencia Internacional de Publicaciones. *Panamá*.—PARAGUAY: Carlos Henning, Librería Universal, Catorce de Mayo, 209. *Asunción*.—PERÚ: José Muñoz, R. Mozón, 137. *Lima*.—PUERTO RICO: Don Matías Photo Shop, Fortaleza, 200 St. *San Juan de Puerto Rico*.—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro y de la Prensa, Escofet Hermanos, Arzobispo Nouel, 86. *Ciudad Trujillo*.—URUGUAY: Germán Fernández Fraga, Durazno, 1.156. *Montevideo*.—VENEZUELA: Distribuidora Continental, S. A., Bolero a Pineda, 21. *Caracas*.—BÉLGICA: Juan Bautista Ortega Cabrelles, 42, rue D'Aremberg. *Bruselas*. - Agence Messageries de la Presse, 14 a 22, rue Du Persil. *Bruselas*.—BRASIL: Livraria Luso-Espanhola e Brasileira, Avenida 13 de Maio, 23, 4.° andar. Edificio Darke. *Río de Janeiro*.—CANADÁ: Comptoir au Bon Livre, 3.703, Avenida Dupuis, angle Ch. de la Côte des Neiges. *Montreal*.—DINAMARCA: Erik Paludan, Fiols traede, 10. *Copenhague*. ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA: Las Americas Publishing Company, 30, West 12 th. Street. *Nueva York*, 11. - Roig Spanish Book, 576, Sixth Avenue. *Nueva York*, 11. - Argentine Publishing Co., 194-18, 111 th. Road. *St. Albans*, L. Y. N. Y.—FRANCIA: L. E. E. Librairie des Editions Espagnoles, 78, rue Mazarine. *París (6 éme)*. - Librería Mollat, 15, rue Vital Carles. *Bourdeaux*.—ITALIA: Librería Feria, Piazza di Spagna, 56. *Roma*.—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria y Publicaçoes, Rue San Nicolau, 119. *Lisboa*.—SUIZA: Thomas Verlag, Renweg, 14, *Zurich*.

EDICIONES CULTURA HISPANICA

"Ediciones Cultura Hispánica" es hoy la única empresa editorial al servicio de Iberoamérica y Filipinas que viene realizando tenazmente, año tras año, el intento más considerable entre los pueblos de habla española, para dar a conocer las vivencias culturales de la comunidad hispánica y los más importantes hallazgos en el amplio campo del pensamiento y de la cultura contemporánea.

Desde su fundación, en el año 1945, toda una serie de volúmenes aparecidos en una ininterrumpida y sistemática labor han puesto de manifiesto ante el público lector el esfuerzo editorial que significa proyectar, a través de sus diversas Colecciones, sobre las clases cultas del mundo entero, la multiforme realidad hispanoamericana.

Literatura, Arte, Filosofía, Poesía, Ensayo, Historia, Geografía, Economía, Derecho, etc., son materias que, a través de las más consagradas y amenas plumas iberoamericanas y españolas, ofrece a sus lectores "Ediciones de Cultura Hispánica".

Nombres prestigiosos, como los de Ramón Menéndez Pidal, José Vasconcelos, José María Pemán, Carlos Pereyra, P. Constantino Bayle, S. J., Juan Manzano, Gonzalo Zaldumbide, Mercedes Ballesteros, Víctor A. Belaunde, Pedro Laín Entralgo, José Arce, Gerardo Diego, Eduardo Carranza, Leopoldo Panero, entre otros muchos, avaloran su catálogo editorial.

Pero hay más: "Ediciones Cultura Hispánica", nacida al servicio de los intelectuales de Hispanoamérica, en su deseo de acercarse cada vez más a la meta cultural que a sí misma se ha asignado, ofrece a todos los centros culturales del Mundo Hispánico, así como a los particulares, la posibilidad de recibir cualquier obra publicada por editoriales españolas y toda clase de libros antiguos o modernos, por cuenta de los interesados y a través de su distribuidora exclusiva para todo el mundo que es "Ediciones Iberoamericanas, S. A." (E. I. S. A.), Pizarro, 17, Madrid, y a ella, o a sus representantes en el exterior, pueden dirigirse para que les sean remitidos nuestro catálogo o nuestros libros, contra reembolso.

Igualmente, para todas aquellas obras que por su índole no encajen dentro de nuestro marco de publicaciones, "Ediciones Cultura Hispánica" se compromete a editar por cuenta de sus autores, y a través de su distribuidora E. I. S. A., cualquier original que nos envíen, encargándose muy gustosamente, de acuerdo con las indicaciones o sugerencias del autor, de la elección de formato, selección de papel, corrección de pruebas y realizar el envío, una vez concluída, de la obra cuya impresión se le encomiende.

Avenida de los Reyes Católicos (Ciudad Universitaria)

MADRID (España)

EDICIONES CULTURA HISPANICA

OBRAS ULTIMAMENTE PUBLICADAS

Ciencias Económicas:

La balanza de pagos en los países hispanoamericanos, por José Ignacio Ramos Torres. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 45 ptas.

Esquemas económicos de Hispanoamérica, por Francisco Sobrados Martín y Eliseo Fernández Centeno. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 50 ptas.

Ciencias Jurídicas:

Las Constituciones de la República Argentina. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones de Puerto Rico, por Manuel Fraga Iribarne. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 100 ptas.

Las Constituciones del Perú, por José Pareja y Paz-Soldán. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

Las Constituciones de la República de Panamá, por Víctor F. Goytia. Madrid, 1954. 22 × 15 cms. 150 ptas.

Poesía:

Martín Cerere, por Cassiano Ricardo. Trad. de Emilia Bernal. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

Ciudad y yo, por Blanca Terra Viera (Premio Ministerio de Educación de Uruguay, 1952). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 25 ptas.

Nueva poesía panameña, por Agustín del Saz. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 65 ptas.

Canto personal, por Leopoldo Panero (2.ª edición). Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

La llama pensativa, por Evaristo Ribera Chevremont. Madrid, 1954. 13 × 21 centímetros. 50 ptas.

Memorias de poco tiempo, por José Manuel Caballero Bonald, con ilustraciones de José Caballero. Madrid, 1954. 13 × 21 cms. 50 ptas.

Arte:

La pintura española contemporánea, por Manuel Sánchez Camargo, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 20 × 27 cms. 275 ptas.

Ensayos Políticos:

El mito de la democracia, por José Antonio Palacios. Madrid, 1954. 14 × 21 centímetros. 65 ptas.

El pensamiento de José Enrique Rodó, por Glicerio Albarrán Puente. Madrid, 1954. 14 × 21 cms. 100 ptas.

Elogio de España al Ecuador (Conferencias pronunciadas por el doctor Marañón, Pemán, Laín Entralgo, Marqués de Lozoya y Sánchez Bella. Con una introducción del Excmo. Sr. D. Ruperto Alarcón Falconí, Embajador del Ecuador). Madrid. 15 × 20,5 cms. 30 ptas.

Ciencias Históricas:

Causas y caracteres de la independencia hispanoamericana (Congreso Hispanoamericano de Historia). Madrid, 1954. 17 × 24 cms. 90 ptas.

Código de Trabajo del indígena americano, por Antonio Rumeu de Armas. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Azul celeste y blanco (Génesis de la bandera argentina), por Ricardo A. Herren. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 25 ptas.

Dogmas nacionales del Rey Católico, por Francisco Gómez de Mercado y de Miguel. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 75 ptas.

Hispanidad:

Sobre la Universidad Hispánica, por Pedro Laín Entralgo. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 20 ptas.

Destino y vocación de Iberoamérica, por Alberto Wagner de Reyna. Madrid, 1954. 12 × 17 cms. 23 ptas.

Genealogía y Heráldica:

Dignidades nobiliarias en Cuba, por Rafael Nieto Cortadellas. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

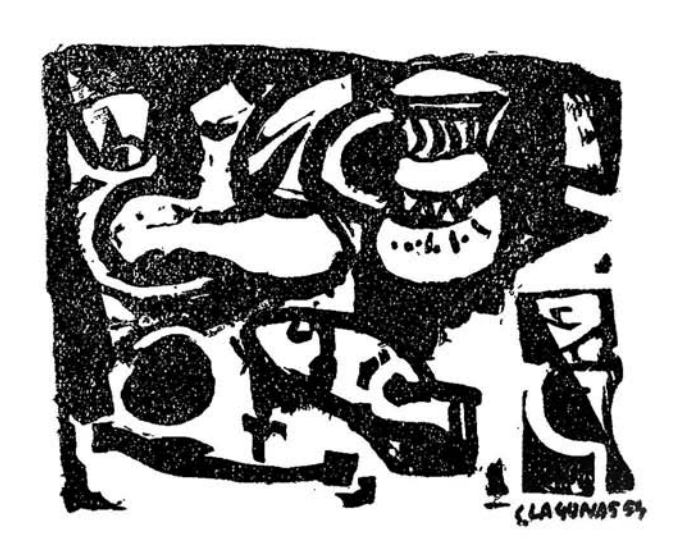
Blasones de los virreyes del Río de la Plata, por Sigfrido A. Radaelli, con numerosas ilustraciones. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 cms. 50 ptas.

Bibliografía:

Los manuscritos de América en las Bibliotecas de España, por José Tudela de la Orden. Madrid, 1954. 23 × 16 cms. 100 ptas.

Literatura:

La ruta de los conquistadores, por Waldo de Mier. Madrid, 1954. 21,5 × 14,5 centímetros. 45 ptas.



BRUJULA DEL PENSAMIENTO

Por error de imprenta publicamos equivocadamente en el n.° 55 el nombre de nuestro colaborador Aurelio Valls. Así mismo hacemos constar que su poema publicado en este número es un fragmento del poema titulado "La Budallera".

UNAMUNO, WILLIAM JAMES Y KIERKEGAARD (1)

POR

LUIS FARRE

I

Unamuno no aprecia la erudición. Parécele que los conocimientos que proporciona quedan fuera del hombre, a no ser que luego se asimilen e incorporen al caudal de cultura de que está constituído el espíritu de cada uno. Estudia, lee y aprende, para saber en sentido socrático y, por tanto, formarse. Parte de su individualidad, que siente vigorosamente, y en la que ha depositado firme confianza, para ver y observar al mundo exterior. No se resigna a adaptarse, en un acatamiento de renunciación. No quiere ser cosa, sino persona. Y la persona peregrina, o procura peregrinar, impoluta e independiente, por aquella limitación espacio-temporal que le ha tocado en suerte o en desgracia. Mucho se le ofrece; las posibilidades encantan; pero pondera y luego selecciona e incorpora. Quiere sentirse segura, ella misma siempre, aun en las adhesiones. Es una actitud que supone ininterrumpida tirantez, pues el ambiente, golosamente, nos atrae. El mundo teme a estos hombres singulares y dotados de personalidad, pues inquietan a la mayoría, formada por los adormecidos. "El pueblo español tiene que despertar de su modorra", era una de las frases favoritas de Unamuno. El mensaje, por su fondo de verdad, puede extenderse a todos los pueblos.

La fe y confianza que uno se tiene a sí mismo se manifiesta en

---

(1) Libros básicos para este estudio. Sobre Unamuno: obras, especialmente *Ensayos*, prólogo y notas de Bernardo G. de Candamo, Aguilar, Madrid, 1942, dos tomos. Si no advierto otra cosa, citaré siempre de acuerdo a esta edición, indicando el tomo y la página; Miguel Oromí: *Pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno*, Espasa Calpe, S. A., Madrid, 1943; Julián Marías: *Miguel de Unamuno*, Madrid, 1943; Hernán Benítez: *El drama religioso de Unamuno*, Universidad de Buenos Aires, Instituto de Publicaciones, 1949. Sobre William James: sus obras en diferentes ediciones; Ralph Barton Perry: *The Thought and Character of William James*, as revealed in unpublished correspondence and notes, together with his published writings, dos volúmenes, Boston, 1935 y 1936; Idem: *In the Spirit of William James*, Yale University Press, 1938. Sobre Soren Kierkegaard: la versión inglesa de sus obras, bajo la dirección de Walter Lowrie; Walter Lowrie: *Kierkegaard*, Oxford University Press, 1938; Régis Jolivet: *Introduction à Kierkegaard*, Editions de Fontenelle, 1946; Donzil G. M. Patrik: *Pascal and Kierkegaard*, a study in the strategy of Evangelism, en *Lutterwerth Press*, Londres, 1947, dos volúmenes; Cornelio Fabro: *Soren Kierkegaard o el hombre frente a Dios*, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, octubre-diciembre 1949, págs. 326-378.

las lecturas. Unamuno era un lector insaciable. Y sabía leer, lo que muchos, que se consideran cultos y eruditos, ignoran. No prestó jamás ciega adhesión a los libros, a pesar de que eran los amigos para sus largas horas de recogimiento y meditación. Se mantenía alerta y vigilante ante las ideas: para rechazar muchas, modificar algunas e incorporarse otras. Y así era como enriquecía su espíritu. Se lo reconocía como muy propio, aunque no ignoraba extrañas influencias, conforme le enseñara una disciplina llamada sociología, con la cual simpatizaba muy poco: su herencia vasca, española y europea, el ambiente en que le tocó vivir y la dosis de cultura que le proporcionaron o se proporcionó. Estaba de antemano predispuesto para ciertos autores, porque veía en ellos almas gemelas o porque le regalaban ideas que acrecían, sin falsearla, la propia personalidad.

El encuentro con tales pensadores queda jubilosamente marcado en sus escritos. No es pródigo en elogios, aunque evidencia algo mucho mejor: la cordialidad, como si tales encuentros le hicieran vibrar en el cogollo del corazón. Insistiré sólo en dos de estos pensadores, los que, a mi parecer, más ahondaron por su influencia en el alma de Unamuno: Kierkegaard y W. James. Los menciona con suma frecuencia. No diré que ocupen el primer lugar en las citas, comprobación externa que de por sí muy poco significaría. Lo importante es que estos dos pensadores le llegan a lo íntimo, lo enriquecen y contribuyen a la formación de su personalidad, naturalmente sin que ésta deje de ser original en la máxima medida en que puede serlo un autor que, ante todo, quiere ser él mismo. "Ahí tenéis, muchachos, el enemigo: la ramplonería. Forzaos y esforzaos a decir lo más personal que se os ocurra; hurgad y provocad los recónditos fondos de vuestros espíritus; perseguid con paradojas, y embolismos, y extravagancias, a todos esos viejos de alma y no les guardéis respeto alguno. A ver si provocáis el delirio en esta sociedad, agobiada por la ramplonería. Que estalle de una vez de puro ñoña" (2).

Kierkegaard y W. James le son muy cercanos. Y a éstos siguen otros cuya actitud ante la vida y por sus ideas se les aproximan: Chestov, el gran poeta Carducci, Leopardi, Ibsen, Oberman, Pascal y una larga hilera de teólogos protestantes y modernistas. Con sus compatriotas contemporáneos es poco cordial. Alguien le preguntó por qué se ocupaba de autores americanos y no españoles. "La explicación es—contestó—que no leo a mis compañeros los escritores contemporáneos españoles. Y no los leo porque estoy escarmentado

---

(2) *¡Ramplonería!*, I, 658.

de que me digan lo que ya me sé" (3). Contra algunos de estos españoles, de los cuales recibiera una influencia directa, se expresa con la más acerba acritud: de fray Ceferino González, cerrado e intransigente tomista, dice que es "uno de los hombres que más tonterías han escrito en España" (4); y de Balmes, "esta especie de escocés-catalán" (5), "su pensamiento me parece rastrero y de corto vuelo" (6). Esta inquina, sin embargo, procedía, más que de un conocimiento ahondado, de opiniones antípodas en lo referente a la filosofía y a la vida, pues Ceferino González y Jaime Balmes son intelectualistas y escolásticos.

El descubrimiento de los dos autores a que nos referimos, especialmente Kierkegaard, son hechos capitales en la vida de Unamuno. Lo vigorizan en su individualismo, en el afán de realizar antes que teorizar y en una visión del hombre, del cual el entendimiento es una parte, y no la más importante. Fué uno de los primeros que en Europa dió a conocer al danés. "Y ahora—dice (7)—me voy a leer a Kierkegaard (quiero leerlo antes que se ponga de moda entre nosotros), a aquel sublime solitario de Copenhague, a aquel maestro de la desesperación resignada, a aquel luchador con el misterio." Un mismo calor y empuje los acuerda. Más de una vez cita aquellas frases, llenas de pasión, de la obra *O lo uno o lo otro:* "Quéjense otros de que nuestro tiempo es malo; yo me quejo de que es mezquino, porque le falta pasión. Los pensamientos de los hombres son delgados y quebradizos como agujas, y ellos mismos, tan poca cosa como costureras. Los pensamientos de su corazón son demasiado miserables para ser pecaminosos" (8). Es un grito pasional común que, frecuentemente, responde a ideas diametralmente opuestas.

El norteamericano penetra en su ánimo de una manera más sutil e intelectual. Le proporciona argumentos y explicaciones para una posición típica que adoptara aun antes de conocerlo. No es W. James un hurgador de su propio espíritu y atormentador del ambiente que lo rodea, como Kierkegaard; es un pensador que observa a los hombres, experimenta y, aunque, por principio, no muy afecto a descansar en teorías definitivas, razona y argumenta. Justifica en parte, pero reposada y serenamente, como estudioso, los

---

(3) *Literatura y literatos,* II, 1147.
(4) *¿Qué es verdad?,* I, 779.
(5) *Un filósofo del sentido común,* II, 1033.
(6) *El pedestal,* II, 582. Como publicista y político lo tiene en gran estima. Véase *Un filósofo del sentido común,* II, 1029-1037.
(7) *Desahogo lírico,* II, 517.
(8) Cita y versión de Unamuno: *Vulgaridad,* II, 596.

extremos pasionales del danés y del español. Unamuno lo trata con respeto de discípulo por sus "maravillosos ensayos" (9), sin dejar de expresar en ocasiones su disconformidad.

Muchos libros se han escrito sobre Unamuno, con miras a fijar su pensamiento, tan difícil de sistematizar, si es que ello es posible. Se mencionan a la ligera las influencias que sufriera; sin embargo, nos falta el estudio que rebase la ideología unamunesca, le busque conexiones y demuestre en qué forma late a la par o en disonancia con otros pensadores. ¿No se nos aclarará mejor su pensamiento, si lo contemplamos en parangón directo con Kierkegaard y W. James? Las frecuentadas lecturas y consiguientes meditaciones del español, el último cronológicamente, convierten los conceptos de aquéllos en internas vivencias. A mi parecer, tal paralelo nos evidencia aspectos no sólo del español, sino de los tres en conjunto, poco o malamente advertidos. Los dos pensadores mencionados han dejado en su ánimo un fértil sedimento que cultivó una individualidad propia, pero conservando matices de su origen. ¿Por qué esta parcialidad, puede preguntarse, a favor de Kierkegaard y W. James y no de Pascal, Kant y Schleiermacher, para citar sólo tres de los muchos pensadores que le eran cordiales? La razón es que, agudizada la comparación en los dos que nos hemos fijado como meta, se verán mejor los restantes círculos de influencia. Son los más próximos en el tiempo y llevan aquilatado el caudal ideológico de sus predecesores (10).

Se trata de dos pensadores aparentemente muy extraños a España. A lo más, se relacionan con ella, quizá con su parte más exquisita y original, a través de un misticismo expuesto simpáticamente por James y sentido o exigido apasionadamente por Kierkegaard. Aproximar a los tres, romperá esta cosa trivial y quisquillosa que estrecha los ánimos y las ideas, y que algunos han dado en llamar "patriotismo". Unamuno, a quien le "dolía España", era tanto lo que la amaba que quería para ello lo mejor, y elegía las ideas que le parecían buenas, sin atender a la procedencia. En esta mutua prolongación e influencia ideológica comprendemos la amplitud del conocimiento humano y vemos la pequeñez de aquellos que se han empeñado en achicar la inteligencia, al acotar sus márgenes, para hacerla regional y no universal.

---

(9) *El Rousseau de Lemaître*, II, 1051.

(10) Es innegable la afinidad, especialmente en motivos religiosos, entre Schleiermacher y Unamuno; pero creo que es indirecta por intermedio de James, quien fuera un admirador del pensador germano. Véase Richard B. Brandt: *The Philosophy of Schleiermacher*, Nueva York, 1941.

No es fácil denominar a estos tres pensadores. No les gustaría que se los incluyera, por lo menos a Kierkegaard y Unamuno, entre los filósofos. Es un título que se otorga con excesiva frecuencia y que arrastra consigo una estabilidad, fijación y, sobre todo, abstracción que no condice con las actitudes que adoptaron. El danés se debate en una modestia sincera al negárselo, pues no en vano contempla al mundo desde un autoanálisis que llega a lo inmisericordioso. El único título que parece admitir con complacencia, ¿y quién se lo podría negar?, es el de poeta, "un hombre infeliz que oculta profundos tormentos en su corazón, pero cuyos labios están formados de tal manera que cuando un gemido o un chillido pasa por ellos, suena como una hermosa música" (11). Unamuno, a pesar de que frecuentemente arrostra a americanos y españoles escasa afición por los estudios filosóficos (12), dice de sí mismo: "En cuanto a lo de mi filosofía, que la escriba otro cualquier menguado unamunista, que yo no lo soy. Seré yo ego, pero no soy egoísta. ¿Mi filosofía? ¡Bah! Antes tendrán que levantar un andamiaje bibliográfico y quedarse en él, que es labor de eruditos" (13). Unamuno no armó ni pudo armar un sistema filosófico porque se lo impidió, como dice Hernán Benítez, "el tumulto de sus pensamientos, que le borbotaban a chorros del inagotable manadero de su corazón". No obstante, aportan ideas, análisis y críticas que, si quizá no son suficientes para estructurar un sistema que responda estrictamente a las leyes de la lógica (propósito frecuentemente fallido de muchos que se consideran filósofos), son fundamentales para el sincero filosofar. En cuanto a James, basta leer el parangón establecido muchas veces por los autores norteamericanos entre él y Josiah Royce para darse cuenta de inmediato cuán inhábil es, a sabiendas, para dejarse aprisionar definitivamente en una conceptuación lógica (14). Es un pensador que aprecia la vida en su integridad, presta a múltiples y diversas cadencias, negándose al enclaustramiento ideológico.

Pero sí que son los tres profundos pensadores, dispuestos a rectificarse si se les comprueba hallarse en error. Kierkegaard, como

---

(11) El primer *Diapsalmata,* al principio de la obra, edición inglesa, *Either/Or.*

(12) *Educación por la Historia,* II, 1018.

(13) En *Ahora,* 21 de abril de 1934. (Cit. por H. Benítez, *ob. cit.,* pág. 53.)

(14) Josiah Royce es primariamente un intelectualista. Al establecer el parangón resalta el integralismo de W. James. Véase la obra citada de Ralph Barton Perry, cap. I, y George Santayana: *Character and opinion in the United States,* caps. III y IV.

si sobre él pesara una misión profética sobrehumana, es el menos inclinado a ladearse; cuando expone un problema, lo siente y sufre en el fondo de su alma, pareciéndonos a veces que nos habla con gemidos vivenciales más que con conceptos. Es éste el mayor encanto, y también tormento, de su lectura. Ante nosotros tenemos un hombre que se nos revela sincera y amargamente. Unamuno adopta una actitud similar, aunque no tan atormentada, pues extendía su atención a problemas que laceraban menos su alma. Más presto a olvidarse que el danés. Una actitud de repliegue, de observador, tan propia del psicólogo, vuelve imparcial y casi intelectualiza el estudio de sí mismo. No nos permite ninguno de ellos que pasemos superficialmente por las ideas, como si nos fueran extrañas: pensar es algo que debemos hacer bajo nuestra responsabilidad humana. Es un deber del cual no podemos escabullirnos, exigida por nuestra posición en el mundo.

Casi todos los filósofos, aun los racionalistas como Descartes o los idealistas como Hegel, nos inician con lo inmediato; luego, cautivados por un hallazgo que les parece providencial, olvidan al hombre y se entregan a la idea. No advertiremos esto en ninguno de los tres pensadores que estamos estudiando; aun cuando, en ocasiones, nos parezca que están divagando lejos, se mantienen asidos a lo inmediato. Toda la lucha de Kierkegaard, que lucha fueron su vida y sus escritos, podría sintetizarse en estas palabras: los hombres se han creado una religión sistemática y abstracta, para eludir la angustia de su peculiar problema cristiano. Unamuno, fastidiado por las distracciones de la inteligencia, repite hasta hastiarnos esta o análoga sentencia: "Mi religión es buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarla mientras viva" (15).

Hay dos clases de conocimiento, enseña James, el más razonador de los tres, el que está "en" o dentro de la experiencia, y el que va más allá; pero éste sólo se completa y consume cuando coincide con la realidad, y esto ocurre únicamente en la experiencia. Lo que él denomina conocimiento por *acquiantance*, aproximado, familiar, inmediato, de revelación directa, es el mejor y más seguro. No se trata de certidumbre, que podría ser cosa sólo de la inteligencia, sino de una intuición donde convergen lo conceptual y lo activo o actual; pues la idea, considerada generalmente como algo extraño, sólo por acaso transformada en objeto de conocimiento, se convierte ahí en la misma realidad. Es un conocimiento hecho vida, que va a la par con ella. No versa sobre conceptos despren-

(15) *Mi religión*, II, 296.

didos, que entran por momentos en la reflexión y luego se sueltan, como si no nos pertenecieran. Están ahí, en nuestra corriente vital, pegados a nuestro ser.

No es egoísta esta actitud, aunque quizá peque por una sinceridad extremosa, si se insiste exclusivamente en ella. El hombre queda recortado en una singularidad inconfundible. Se realza lo que ha vivido o vive, ocupando el primer plano, trabajado y administrado en un esfuerzo de perfección. No son hombres con ideas, sino propiamente hombres que las viven y realizan. Es casi imposible seguirlos y comprenderlos, sin observarlos en su andar por el mundo. Sus escritos nos vienen cálidos de vida humana, a veces serena, pero con mayor frecuencia pasional, porque en ellos se abocan íntegramente. Se han sentido y palpado en el universo, portadores de una misión específica que ellos, ellos solos, creen poder cumplir. Kierkegaard trabaja directamente sobre sí mismo, no sólo en lo que es o quisiera ser, sino en lo que podría ser. Se le ofrecen miles de oportunidades. Imposible realizarlas todas; pero algunas merecen más atenta consideración e incluso cierta elucidación explícita.

Entonces produce tratados o ensayos que firma con seudónimos, interpretaciones no del todo rectas de lo que él es o quisiera ser. Pero, cuando llega la hora de la lucha: de defenderse a sí mismo, no como un hombre de este espacio y tiempo, sino como portador de un mensaje, o de esgrimir el ataque que lastima también al que lo dirige por ser sus destinatarios personas que, bajo otro aspecto, merecen respeto; o que pueden ocasionar dolorosas consecuencias, entonces firma con su nombre y apellido. "Lo individual, dice (16), tiene diversas sombras, todas las cuales se le parecen y, de tiempo en tiempo, tiene un derecho igual a ser él mismo."

Esto de querer uno ser él mismo, sin reticencias ni claudicaciones, lleva a un sentimiento de soledad que lo sufriera el danés en sus últimos años y que Unamuno expresa en esta forma: "Puesto que estoy solo en el mundo—suelo decirme en los momentos en que esa extraña fantasía hace presa de mí—, puesto que estoy solo en el mundo y soy el único espíritu que en él habita, tengo que hacer todo lo que, de no existir yo, no habría quien lo hiciese" (17). Es un sentimiento vigoroso de la propia personalidad que convierte al hombre en centro del universo, sin menosprecio para los demás, con un imperativo categórico, a lo Kant, enraiza-

(16) En el artículo "The Repetition".
(17) *Soledad*, I, 684.

do en lo íntimo, eje y razón de la propia libertad. "Estoy profundamente convencido de que no tiene eficacia ni valor sino lo que arranca de la propia vida concreta" (18).

Y he aquí cómo estos dos pensadores, que son, por principio y actitud, contrarios al idealismo, se arriman al aspecto más extremista de los que lo propugnan: el solipsismo. Se salvan, aunque sólo a medias, porque la idea, hecha vivencia, se convierte en principio de acción; no descansan en un repliegue egoísta, sino que buscan dilatarse en hechos predicativos. Inflexible Kierkegaard y, en ocasiones, intransigente, al negar con énfasis que exista cristianismo, pues no hay ni un alma verdaderamente cristiana; un poco sofista Unamuno, al estilo de Protágoras, que se convertía en medida de todas las cosas, al arremeter contradictoriamente contra esto y aquello, porque no le gusta, porque no condice con su carácter, porque "El es él y basta", o porque quizá sea el "único español que exista en la tierra". Claro que luego, pasados estos momentos de arrebato, Unamuno, no Kierkegaard, se vuelve más tolerante, atormentado por las dudas que le despierta su misma singularidad en este mundo. Pero no demos mucha importancia a esta tolerancia, pues, a pesar de haber escrito un magnífico ensayo sobre *Escepticismo fanático* (19), es terco, extremando las condiciones de su carácter vasco y español, para no transigir con ciertas personas e ideas y ni querer comprenderlas. Nos recuerda en ocasiones aquella sentencia que él mismo cita de una caricatura francesa: "Aquí no se permite pensar libremente. ¡Aquí hay que ser librepensador!" (20).

Hemos llegado a un punto en el que ambos se distancian de W. James, más por su temperamento que por los principios que defienden. Kierkegaard y Unamuno creen poseer una verdad o un conjunto de verdades, aunque sean provisionales, según el español, que deben predicar a troche y moche, y caiga quien cayere. Son de pasta reformista. Pero W. James, por su lado, es siempre el apacible razonador; y no es que esté privado de convicciones, pero quiere poder defenderlas con tal libertad y bríos, que no sean un privilegio para él solo, sino un derecho para todos los demás. Ralph Barton Perry (21) lo coloca entre los partidarios del principio inclusive según el cual deben otorgarse idénticas concesiones a todos los individuos en interés de la totalidad de la experiencia humana, imposible de lograr sin individualismo, liber-

(18) *Sobre la consecuencia, la sinceridad*, I, 847.
(19) *Escepticismo fanático*, II, 443.
(20) *Materialismo popular*, II, 450.
(21) *Ob. cit.*, 450.

tad y tolerancia. No hay libertad ni liberalismo que no estén acompañados del pleno reconocimiento de los otros o de la alteridad (*etherness*). "Hemos llegado a creer que, no sólo la diversidad, sino la totalidad de aspectos de la vida humana encierran diferentes excelencias, y aun el mismo hecho de la diversidad pertenece a la esencia de la excelencia..." Aunque hay un extremo al que no puede llegar la tolerancia. Es en aquellas ocasiones en que nos encontramos evidentemente ante la farsa, la mentira y la hipocresía que falsean al hombre y le impiden que llegue a comprender. Dos ejemplares de este tipo nos ofrece hacia el fin de su vida, para no golpear en el aire, Kierkegaard: el profesor de teología Martensen, y el obispo de Copenhague Mynster, seguro de que, en esta forma, levantaba el velo de la falsía humana que se revestía con ropajes religiosos. Unamuno, muchos de cuyos escritos son un continuo batallar, no tenía pelos en la lengua cuando se trataba de poner al descubierto actitudes simulatorias, tratárase de políticos, eclesiásticos o científicos.

Los tres parten, pues, de la singularidad, sin encerrarse en ella. Creen que el conocimiento de los demás y del mundo se inicia en el propio conocimiento. No son exclusivos, sino inclusivos, enriqueciendo la experiencia: podríamos decir que se sumergen, firmes en su individualidad, en la experiencia general. Son cautos en afirmaciones, incluso el mismo Kierkegaard, a pesar de que a veces, por la pasión que pone en las frases, nos parece presa de un ardor casi fanático. No son víctimas del espíritu de sistema, que todo lo explica o pretende explicarlo. El danés, que en su juventud participó en el creciente entusiasmo europeo por Hegel, cuya dialéctica aplicara a la teología el profesor Martensen, al recluirse en sí mismo, dióse cuenta de que él, hombre concreto, encerraba un misterio tan grande como la Idea y más difícil de explicar. El pragmatismo de James es una filosofía en la misma dirección. Una posición pragmática deja muchas posibilidades por descubrir, no puede establecer confianza excesiva en las conquistas del momento, a lo más preparatorias para más altos acercamientos, en un movimiento nunca definitivo del hombre, a la búsqueda de una verdad que jamás se le revela completa. Los dos conocían a Hegel y mantienen el propósito, no siempre explícito, de combatirlo. Unamuno le menciona algunas veces; sin embargo, no parece haberle preocupado mayormente; quedaba antipáticamente excluído.

2. VISIÓN DEL UNIVERSO

Toda actitud vital presupone una visión del universo, más o menos expresa. El hecho de vivir en el mundo, dentro de normas y modalidades que nos son agradables o fastidiosas, inclina a una opinión metafísica o trascendental determinada. Casi nos atreveríamos a decir que éste es el proceder más común entre los filósofos; de los efectos ascienden a la causa; del mundo en que se vive y que nos ha configurado pretenden intuir o sospechar las razones de su individual comportamiento. No procedieron en otra forma los tres pensadores que estamos estudiando. Desde su actualidad se abocaron a interpretar el abismo del cual surgían, con mayor detención William James que cualquiera de los otros dos, quienes sólo esporádica y rápidamente se interesaron por la metafísica. Los llevaba un empuje de mayor concreción, sobre todo a Kierkegaard, que resuelve la base del universo en la personalidad divina.

¿Se apartarán ahora de la experiencia, del individuo, que es cada uno de ellos, tan agudamente demarcado en el tiempo? Asistimos al tránsito de lo empírico a lo metafísico; ¿pero el tránsito es posible, sin que incurran en inconsecuencia? James es quien nos proporciona la más directa respuesta. Nuestra experiencia, enseña, la que resalta en este momento, enriquecida con la dualidad de alma y cuerpo, procede o se origina de una experiencia más general, a la cual pertenecía como posibilidad la realidad metafísica. Charles Pierce, creador del pragmatismo, denominaba a la primera, experiencia actual o alada, que se agita en el momento; y a la segunda, estado sustancial o descanso. Esta transitoriedad no aparece al acaso, sino que es un término que califica lo que ha sido y lo que ha de ser. No sólo se proyecta hacia el futuro, sino que reinterpreta el pasado. La experiencia, dice James, oculta conexiones que están más allá de lo racional y que, sólo por escapar a nuestra inmediatez, cabría considerar irracionales; no que lo sean realmente en sí. La experiencia es señera, se expresa en cada entidad personal: la forman sentimientos, el calor de la intimidad, los estados corporales, círculos que avanzan hacia otros *yoes* más amplios: empírico, material, social y espiritual. Este es su principio metafísico: "Todo lo que es real debe ser experimentado en alguna parte, y cada una de las cosas experimentadas tiene que ser real en alguna parte" (22).

---

(22) W. James: *Essays in Radical Empiricism*, en *The Experience of Activity*, 1912, 160.

No está muy lejos Unamuno de esta concepción del universo o metafísica, si así se quiere. Todo se reduce al dominio de la experiencia o conciencia. Le resulta impensable una vasta soledad inconsciente. Angustiado por su individual subsistir eterno, encuentra explicación y consuelo preguntándose: "¿Qué sería un Universo sin conciencia alguna que le reflejase y le conociese? ¿Qué sería la razón objetivada, sin voluntad ni sentimiento? Para nosotros, lo mismo que la nada; mil veces más pavoroso que ella" (23). Donde hay ser, existe una conciencia que también se conecta en su actualidad con el pasado y con el futuro. Claro que esta idea de Unamuno toma un significado angustiado y trascendente, casi religioso. No se contempla en el momento actual, sino que se prolonga, incluso contra lo que él denomina exigencias de la razón, a la vida inmortal del individuo y de la especie. Utilizando conceptos que quizá le suministrara un filósofo catalán, Turró (24), afirma: "Hay un mundo, el mundo sensible, que es hijo del hambre, y hay otro mundo, el ideal, que es hijo del amor" (25). Descubre y presiente, por el sentido íntimo, un mundo invisible e intangible. Nuevo Heráclito, tiene pasajes en los cuales nos demuestra su confianza en la experiencia pasajera, pero sólo para depositar mayor fe en aquel misterio a donde la razón no llega, porque "la razón es inhumana" (26). Adviértense presentimientos de Hegel, aunque sólo verbalmente. Para el alemán, el ser se agota en un pensamiento que se actualiza de continuo; existe, muere y renace. Unamuno se mueve, si no en lo racional, por lo menos en el anhelo, dentro de los conceptos de Berkeley: no hay ser sin conciencia, pero, ¡consuelo y esperanza!, hay una conciencia eterna y omnicomprensiva que abarca la totalidad del ser. Si es idealista, aunque nunca se planteó explícitamente el problema, lo es al estilo del mencionado filósofo irlandés, cuyas doctrinas actualmente, casi con fervor de misioneros, predican los personalistas norteamericanos (27).

Suena en las frases de Unamuno un sentido más personal, que convierte en inmanentes los problemas de la metafísica, similar por este tono a Kierkegaard. Este se pronuncia contra los propósitos intelectualistas de Hegel, quien intenta explicarlo todo racional-

(23) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 823.
(24) Doctor R. Turró: *Filosofía crítica*, versión castellana de Gabriel Miró, Atenea, Madrid, 1919.
(25) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 677.
(26) *La Grecia de Carrillo*, II, 985.
(27) El más destacado expositor moderno de esta tendencia ha sido el filósofo y teólogo protestante norteamericano Borden Parker Bowne. Véase Luis Farré: *The Personalistic Idealism of Bowne*, en *The Personalist*, Los Angeles, invierno de 1949, 51-6.

mente, impulsado por el espíritu de sistema. Es imposible que la mente finita abarque el amplio campo de la realidad. Analiza el danés especialmente la contingencia, que es lo que define al ser creado, restringiéndolo a tiempo y espacio determinados. De puntillas sobre esta contingencia otea al absoluto, el ser que nos influye, explicación de la realidad, convertido para nuestra experiencia en una eterna paradoja. Kierkegaard se ve en la imposibilidad de reflexionar sobre esta base metafísica del universo, sin enfrentarla consigo mismo, en la relación que guarda o debiera guardar con él. La cadencia personal que se adivina en James había sido vivamente sentida por Kierkegaard al estilo de los místicos. Como Hamlet, el príncipe de Dinamarca, oprimido en su singularidad por el absoluto, exclama: "Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de las que tú has soñado en tu filosofía."

Siempre andan aparejados en estos pensadores, es la primera conclusión que se nos impone, lo objetivo y lo subjetivo, no en sentido hegeliano, sino en una superposición jerárquica de *yoes*, dependientes o relacionados mutuamente. Hay objetividades que superan a sujetos particulares inferiores, pero pertenecen, a su vez, a una conciencia superior. El universo no es jamás soledad y muerte; es perennemente vida e inteligencia. Ser Yo equivale a experimentar la limitación de mi conciencia. "Me siento yo mismo, dice Unamuno (28), al sentirme que no soy los demás; saber y sentir hasta donde soy, es saber donde acabo de ser, desde donde no soy." Kierkegaard expresa lo mismo, especialmente en aquellos pasajes, numerosos, en los cuales describe al hombre tan recortado en su singularidad, que culpablemente pierde toda conexión con aquello que su inteligencia debiera comprender; intenta por distracción, con el propósito deliberado de no querer ver más allá, bastarse a sí mismo.

Se decide por lo que, en términos modernos, denominaremos el actualismo de Sartre (29); ciego esteta, satisfecho con las migajas placenteras del momento. Y esto es lo peor que puede acontecerle. Desciende a la animalidad, únicamente relacionada por el instinto con el pasado y el futuro. El hombre, en cambio, se dignifica y eleva, al ansiar una amplitud que lo supera, aquello desconocido que repercute en él angustiosamente. Con este sentimiento, no sólo rompe las limitaciones, sino que también logra su libertad, al abrir-

---

(28) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 784.

(29) A mi parecer, el sistema de Jean-Paul Sartre, más que existencialismo, debería denominarse *actualismo*, pues no se tiene idea de una existencia auténtica cuando no se valoriza el pasado ni el porvenir. Sartre abandona el hombre al momento, a la actualidad.

se los caminos de la posibilidad. Lo presente del hombre se ramifica, extendiéndose hacia lo eterno: "Entiéndese, pues, por el momento, la abstracción de lo eterno, que es una parodia del mismo, si ha de ser lo presente. Lo presente es lo eterno; o mejor: lo eterno es lo presente y esto es lo lleno de contenido" (30).

Con estas ideas, nos hemos ido acercando a la comparación entre lo inmediato y lo mediato. En Kierkegaard y Unamuno, más que en James, parece que lo inmediato, a pesar del énfasis con que lo expresan, aquello que forma parte de nuestra conciencia, pierde valor y categoría. Le han encontrado conexiones mejores, sólo insinuadas. Es una especie de menosprecio de lo estético aquella percepción por intermedio de los sentidos que decía Baungarten (31).

Han visto cómo se ha aplicado literalmente el sentido de esta palabra: una estética sin repercusiones, un arte que se queda en el ámbito de lo sensual. Aquí Nietzsche haría coro con ellos, disgustado por el predominio de lo apolíneo, el mundo de las formas, que no deja lugar al sentido dionisíaco, vital, impulsivo y profundo. Una satisfacción en las apariencias que hastiaba a los tres; pero que lleva a diferentes posiciones antagónicas en cuanto a la interpretación del sentido íntimo de la vida. Unamuno no quiere saber nada con lo estético o hedonístico de los que se quedan en las formas externas, esto es, en las ilusiones. "Ya conoces mi divisa: primero la verdad que la paz. Antes quiero verdad en guerra, que no mentira en paz. Nada más triste que entercarse en vivir de ilusiones a conciencia de que lo son. Al que oigas decir: *Hay que mantener ilusiones*, estímale por perdido; pues, ¿cómo ha de mantenerlas si las sabe ilusorias? No, amigo; el arte no puede reemplazar a la religión" (32).

Esto sí que lo aprendiera Unamuno de Kierkegaard: una estética correctamente entendida, afán y goce de lo inmediato que perenniza la actualidad ilusoria equivale a carecer de sentido metafísico. En su teoría de los tres estados, enseña el danés que el primero que debe vencerse es el denominado estado estético, al cual le es necesario el cambio continuo, pues únicamente lo que conserva la frescura de lo inmediato le proporciona placer. Consta de cinco grados que van desde el idealismo agradable y encantador hasta el sensualismo. Disfrutar de las ideas, congratularse de los paisajes y cosas inteligibles es lo mismo que buscar los placeres

---

(30) Kierkegaard: *The Concept of Dread*, cap. III.
(31) Baungarten: *Æsthetica*, edición de Bari, 1936, párrafo 10.
(32) *De la correspondencia de un luchador*, II, 311.

carnales, pues todo se reduce al placer como objetivo final de la acción. Ahí se demoran los que se quedan en la ilusión y dirigen toda su vida hacia la nada, al hacer abstracción de lo eterno y lo absoluto. A pesar de las apariencias, son los más desgraciados de los hombres; buscando el placer no encuentran sino el dolor; al aferrarse únicamente a lo inmediato, se pierden en las sensaciones sucesivas. Ya Platón en el *Filebo* y en el *Banquete* había tocado este tema, hasta casi agotarlo, con una finalidad ético-artística, para condenar a los que se regocijan en lo sensible, olvidadizos de las ideas eternas. Solamente si el alma sufre, lo que Kierkegaard denomina desespero, podrá salvarse. Desde cumbres religiosas expresa un concepto que W. James explicara y aplicara sólo a la psicología: "El hombre sano (esto es, el ético) vive a la vez en la esperanza y en el recuerdo, y únicamente así es como su vida toma una continuidad verdadera y llena" (33).

Algunos, sin meditar debidamente en el sentido de su filosofía, han tildado a W. James de romántico, a quien el mundo se ofrece como espectáculo donde se desarrollan y luchan posibilidades ofrecidas a la experiencia. El norteamericano, especialmente en su magnífico libro *The Will to Believe*, distingue entre lo estético y lo moral en manera análoga a Kierkegaard, aunque con menor profundidad. El esteta se limita a la contemplación, incluso de los más grandes conflictos que pueden presentarse en la vida. Con una superioridad cínica, observa un mundo en el cual se dan el dolor, la injusticia y la persecución, como si fueran ofrecidos en espectáculo. Se satisface en una unidad y armonía aparentes, reflejadas por lo inmediato, sin ahondar en la contradicción. Lo moral, enseña James (que en este caso asume un significado casi metafísico), merece la prioridad, pues tiene una ligazón más profunda. Hay que combatir el mal y desprenderse de este tosco individualismo (34). Es cierto que James se queda algo en la superficie, como Unamuno, pero ambos están muy lejos de la actitud de un Santayana, filósofo y poeta de lo estético inmediato, para quien todo aquello que no entra en esta última esfera es pura ilusión; la realidad sería lo estético, no el mundo metafísico (35).

Kierkegaard, asistido por un empuje místico que resbala sobre lo actual, presiente la seguridad y firmeza del ultramundo rechazado. Tiende con toda su alma apasionada hacia él. Por eso se

---

(33) Kierkegaard: *Either/Or.*

(34) Véase una exposición clara y apologética de esta interpretación en la obra citada de Ralph Barton Perry, págs. 147-148.

(35) Luis Farré: *El simbolismo en la filosofía de George Santayana*, en *La Nación*, Buenos Aires, 28 diciembre 1947.

refiere con severidad a todo lo empírico e inmediato de este mundo estético. Su alma está trabajada por la renuncia y el desespero religiosos. James ve las conexiones en una experiencia integral, obligándole esto a pronunciarse contra una contemplación egoísta. Más que en esperanzas, aunque no las niega, cree en la regeneración, realizada por una libertad bien administrada y dirigida: la superación del antagonismo entre lo estético y lo moral por el predominio de una libertad racional. Mientras Kierkegaard confía muy poco en este mundo de las apariencias, James es más optimista. No ha perdido su fe en los individuos y en la reunión de los mismos: la sociedad. Unamuno se encuentra en el camino intermedio. Quiere creer en el reflejo de una armonía fundamental ya en el mismo reino de la sensibilidad; pero los hechos se la desmienten, y entonces, refugiándose en Kierkegaard, vuelve la atención hacia la esperanza. Pero aquí le falla la fe, tan arrebatadora en el danés; y la mente y el corazón de Unamuno se llenan de dolorosos interrogantes. *Del Sentimiento trágico de la vida,* sigue angustiosamente las huellas de Kierkegaard sólo en parte, pues no ve resuelto el problema metafísico del más allá.

3. EL PODER DE LA VOLUNTAD: ÉTICA

Una experiencia integral que se extiende, no sólo a los sentidos exteriores, sino también indistintamente a las facultades internas debe, por necesidad, otorgar importancia a las manifestaciones de la voluntad y del sentimiento. Existe una vieja querella entre los filósofos sobre a cuál deba atribuirse la primacía: si al querer o al conocer. La moderna psicología ha desplazado por inútil una cuestión que se debatía en lo abstracto y, atenta a la observación, ha comprobado su idéntica importancia. El intelectualismo extremo ha sufrido una severa lección en pro de un hombre integral, donde todas las facultades cooperan a la consecución de un fin: la vida racional. Nuestros tres pensadores, que toman al hombre en su totalidad sin establecer sutiles distinciones, si se plantean la vieja cuestión es sólo con el propósito de destacar los derechos que pertenecen a la voluntad y al sentimiento, preferidos por algunos idealistas y racionalistas.

James no considera al entendimiento como una facultad al estilo platónico, provisto de un caudal de ideas cuya veracidad estaría previamente establecida. Serán los hechos, la práctica, los encargados de atribuírsela. Toda idea posee de por sí cierta verdad;

su plenitud en cuanto a tal, sólo la conseguirá cuando sea realizada. El entendimiento humano no está tan perfectamente organizado que pueda prever todas las implicaciones de sus decisiones. La acción y la vida lo instruirán. Eso sí, conviene disponer de un buen caudal de ideas para hacer frente a las posibles situaciones que se presenten. La vida humana se desarrolla y coordina porque vamos aprovechando las lecciones del pasado para las realizaciones actuales. La verdad *ante rem* significa solamente posibilidad de verificación (36). El entendimiento humano, limitado como es, no percibe el auténtico contenido de sus acciones y decisiones hasta que los ve cumplidos. No es omnisciente, sino un buscador de situaciones que le permitan una evolución normal y digna.

Unamuno desarrolla opiniones similares. El más trágico problema de la filosofía es conciliar las necesidades intelectuales con las afectivas y volitivas; nos aproximamos a la solución, si pensamos "con todo el cuerpo, con los pulmones, con el vientre, con la vida" (37). Verdad y vida andan a la par, evolucionando e influyéndose mutuamente como si fueran inseparables. El hombre, enseña, no debe estabilizarse en dogmas carentes de significado vital, pues el día en que dejen de ser operativos se convierten en cosa muerta (38). "A través del amor llegamos a las cosas con nuestro *ser* propio, no con la mente tan sólo; las hacemos *prójimos*, y de aquí brota el arte, arte que vive en todo, hasta en la ciencia, porque en el conocimiento mismo brota del *ser* de que es forma la mente, porque no hay luz, por fría que parezca, que no lleve chispa de calor" (39). En Unamuno, más que en James, advertimos un evidente predominio del sentimiento, casi más que de la voluntad, en la selección de las ideas que luego informan, incorporadas a su flujo incesante, la vida de cada uno. Probablemente no conoció la obra de Max Scheler, quien sistematiza, elevándola a la categoría de teoría, la vieja pretensión de los cordialistas que con Pascal asumiera rasgos casi heroicos. Es la lógica del corazón que responde a impulsos, contra la lógica de la razón que exige claridades. Si no la conoció, la practicó, sin embargo, durante toda su vida. Por temperamento no tolera a los autores que, a su parecer, son puramente intelectualistas, como Santo Tomás; o defensores de un sentido común que dispone de los conocimientos extraños a la sentimentalidad, como Jaime

---

(36) Véase especialmente su obra *Pragmaticism*, V.
(37) *Del sentimiento trágico de la vida*, II, 665.
(38) *Verdad y Vida*. II, 308.
(39) *En torno al casticismo*, I, 16.

Balmes (40). Le son radicalmente antipáticos, por lo que él considera frialdad lógica, alejada de la vida. En su ensayo *Ideocracia* (41) es donde mejor expone esta posición con conceptos que no cesa de repetir en diversos artículos. La vida está por encima de las ideas; por esto quiere vivir cuantas pueda, para enriquecerse con ellas; ser su dueño, no su esclavo. Entre los derechos múltiples que le asisten al hombre está el de contradecirse, ser cada día nuevo, "a afirmar mis distintos aspectos trabajando para que mi vida los integre", porque la verdad no está en las ideas, sino en la forma como se viven. He aquí una sentencia, reflejo directo de W. James: "La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de los conceptos, algo más entrañable que la ecuación del intelecto con la cosa—*adaequatio intellectus et rei*—es el íntimo consorcio de mi espíritu con el Espíritu universal. Todo lo demás es razón, y *vivir verdad*, es más hondo que tener razón. Idea que se realiza es verdadera, y sólo lo es en cuanto se realiza; la realización, que la hace vivir, le da verdad; la que fracasa en la realidad teórica o práctica es falsa, porque hay también una realidad teórica".

En las relaciones entre verdad y vida, se aproxima más a James que a Kierkegaard; pero, en el énfasis con que propugna la vivencia práctica y sentimental de la verdad, está bajo el influjo del danés. Para éste hay una verdad definitivamente establecida, que no depende de los hombres. Esta verdad, hija de la fe, tiene que escudriñarla cada uno en sí mismo para que se le aparezca hecha carne en su propia vida. Sin embargo, los hombres se limitan a recordarla y exponerla; con ella los profesores confeccionan sistemas y los predicadores sermones, cuando lo único interesante es realizarla y vivirla. Kierkegaard no perdona a los que únicamente son ideólogos. Exige la particularización de las ideas en una selección querida entre las múltiples posibilidades que se presentan. Es ésta la única forma de ser testigo y, si se ofreciera el caso, mártir de la verdad. La verdad sigue a la verificación, enseña James. En forma análoga se expresa Unamuno. Para Kierkegaard hay una verdad *a priori*, pero de ella no podemos decir nada hasta que la hayamos realizado en nuestra existencia. En los tres, siempre la vida tiene que certificarla.

La palabra pragmatismo procede de Charles Pierce y, a desgana, aunque posteriormente se aceptó, fué aplicada al sistema de-

---

(40) *Un filósofo del sentido común*, II, 1029-1037.
(41) I, 233-243.

fendido por James. Descubre el proceso práctico de las pruebas teóricas. Más allá del núcleo de lo inmediato, donde la existencia y sus caracteres se hacen presentes, existe un área de juicios teóricos que congregan aquello que se considera fundamentado por la razón, consistente en otros juicios y verificable en la experiencia. Mediante el método pragmático se pone fin a interminables discusiones metafísicas; observa la verdad en acción en casos particulares y luego generaliza. Es la verificabilidad (42). Para Unamuno sólo existe y merece el nombre de verdad lo que obra, lo que está en actividad, pues es la voluntad la que se impone, no la inteligencia.

Los planes que nos formamos intelectualmente se realizan modificándose mediante el vivir. Las mismas verdades sobrenaturales, las de fe, son creídas, según el español, porque se aman, se desean y se quiere que sean verdad; opinión que ofrece cierta similitud con la de Santayana, de que la fe es la concreción de los anhelos del corazón. "Un antiguo apotegma escolástico decía que no puede quererse nada que no se haya conocido antes, *nihil volitum quin praecognitum*; y tal es el principio supremo de todo intelectualismo. Al cual principio debemos oponer, jóvenes, el inverso, y afirmar que no cabe conocer nada que no se haya querido antes, *nihil cognitum quin praevolitum*. El deseo es primero, y su realización después. Y el deseo no surge sino de la inteligencia" (43). Andan muy acercados el español y el norteamericano en el predominio que atribuyen a la voluntad sobre las decisiones del entendimiento. Unamuno ha encontrado en la doctrina de James razonamientos que, a su parecer, fundamentan una actitud característica de los españoles, para los cuales la voluntad, expresada por la *gana*, de contenido totalmente vital, es dueña y señora. Cuando el español dice "me da o no me da la gana", nadie podrá moverlo; desde su ángulo concreto defiende una verdad que es como su misma vida. Las razones, volátiles palabras, se estrellarán y romperán ante la dureza de una vida que vibra íntegra.

¿Cómo podrá fundamentarse una moral con estas actitudes? ¿Qué principios regirán la conducta?, se preguntará el intelectualista. No se plantearon nunca en estos términos el problema, a pesar de que la proyección de los tres hacia una trascendencia se lo exigía. Si la vida es verdad y la verdad es vida (y cada uno tiene que certificarla), el hombre, yo y tú, se convierte en principio. No perciben el extremo relativismo a que se desciende. Sin embargo, no lo

---

(42) W. James: *Pragmaticism*, II.
(43) *Almas de jóvenes*, I, 532.

aprueban todo ni lo admiten todo; suponen una jerarquía de verdades y se indignan, sobre todo Kierkegaard y Unamuno, contra aquellos que la han vulnerado. Para Kierkegaard sólo podemos comprobar su existencia previa, porque las realizamos; mientras que para James y Unamuno es la verificación lo que nos atestigua su verdad o realidad. Ninguno de los tres admite un testimonio puramente teórico; de la verdad se es testigo viviente, no razonador o expositor; o, lo que sería peor, un simple contemplador, que la ve en goce estético, porque, incluso la ética, sus reglas de acuerdo y desacuerdo, como decía W. James, pueden ser objeto de una inmediata contemplación estética. Es necesario el salto, afirma Kierkegaard, que se verifica en el instante, por el cual el hombre se arranca a lo estético y entra en el nuevo estado de la eticidad: la obediencia al deber, "de tal manera que esta conciencia dé la seguridad del valor eterno del yo" (44). Por este movimiento, nos instalamos en lo general. Es su repetición en nosotros, que no es mecánica, sino con una espontaneidad siempre renovada, mediante gestos que, por su perfección, parecen externamente uniformes e impersonales. Pero sólo al exterior, porque en lo íntimo está el yo instalándose de continuo en el universal. Aquella belleza y equilibrio armonioso de la vida que constituye el estado estético, pero que debe revelarse al exterior, transforma éticamente a la persona. El yo se ha encontrado, sin dejar de ser tal, en una armonía completa. No forzada, sino espontáneamente, está donde tiene que estar: en lo universal, que es la moralidad. Deja de ser un Jano bifronte, con una cara hacia el exterior y otra hacia el interior; se ha movido íntegramente como una sola pieza. La moralidad, pues, consiste más en una actitud o cambio radical, que no en una obediencia puramente externa a la ley. Similar a la exigencia de Kant de que solamente hay ética cuando la libertad se decide espontáneamente por el cumplimiento del deber, sin otros proyectos ni intenciones. "La ética es, y continúa siendo, la más alta palanca que se ha asignado a cada hombre. La ética es como la respiración eterna en medio de la soledad" (45).

En la idea que se ha formado Unamuno de la moral y practicidad, como testimonios para practicar la verdad, se aproxima más a W. James que a Kierkegaard. Cita el caso de Don Quijote, que se echó al camino y lanzó su reto, contra todo aquel que lo intentara negar, de que unas pastoras que le habían agasajado eran las más hermosas y corteses doncellas del mundo, exceptuando tan sólo a

---

(44) *Either/Or*, 2.ª parte.
(45) *Post-scriptum*, pág. 87.

la sin par Dulcinea del Toboso, porque son los mártires, a su parecer, quienes hacen la fe y no al contrario. "No faltará todavía chinche escolástico como para venirme con que confundo la verdad lógica con la verdad moral y el error con la mentira, y que puede haber quien se mueva a obrar por manifiesta ilusión y logre, sin embargo, su propósito. A lo que digo, que entonces la tal ilusión es la verdad más verdadera, y que no hay más lógica que la moral. Y de cuanto digo verdadero seré yo. Y basta" (46). No es necesario ser chinche escolástico para que salte a la vista la confusión en que se ha metido Unamuno, muy poco ducho en sutilezas éticas; y que todo lo dicho sería cierto, con tal que hubiera agregado que la tal actitud es moral, a causa de la intención, como admite, páginas más adelante, al referirse al salteador Roque Guinart, pues "son las intenciones y no los actos lo que nos empuerca y estraga el alma, y no pocas veces un acto delictuoso nos purga y limpia de la intención que lo engendra" (47). La moralidad está en el ánimo, no en los actos, como enseñara Kierkegaard al afirmar que se pasa, por salto espiritual, sin acción externa ninguna, del estado estético al ético. Consiste en la mutación de la voluntad. Tiene muy hondo sentido cristiano que los criollos argentinos consideren *desgracia*, no al hecho de que alguien resultara muerto, sino el haber tenido que matar a otro (48). En resumen, que la moralidad pertenece a la persona, lo que se ha afirmado desde hace siglos, aunque frecuentemente lo olvide la casuística. Desconfía Unamuno, y con razón, del extremado intelectualismo ético, cosa de abogacía, que anda a la búsqueda de razones y argumentos, pues si el ánimo no está naturalmente dispuesto, las razones se pueden contrarrestar con otras razones: "Si alguna vez he temido que se me anegara la conciencia moral, fué leyendo la teología moral de San Alfonso de Ligorio, por lo cual la dejé de lado" (49). Es la casuística la que engendra la doble moralidad: la del prójimo y la propia, pues no es raro encontrarse con ladrones que predican contra el robo para que los demás no les hagan la competencia.

También en ética, Unamuno oscila entre James y Kierkegaard. A veces nos da la impresión, en sus invectivas contra los intelectualistas, que todo lo espera de una voluntad y de un sentimiento casi ciegos, yendo más lejos que el norteamericano, quien, fiel a

---

(46) *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, 226.
(47) *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, 234.
(48) Citado por Unamuno: *Vida de Don Quijote y Sancho*, II, 234. También los rusos llaman *desgraciado* al delincuente y *desgracia* al crimen. Véase Fedor Dostoyevski: *La casa de los muertos*.
(49) *Sobre la consecuencia, la sinceridad*, I, 833.

la corriente prácticoutilitarista, iniciada por Jeremías Bentham y John Stuart Mill, sólo admite, por lo menos para el hombre que es de inteligencia limitada, la verdad en la verificabilidad. Sin embargo, la ética, si es condición mutativa del hombre y no exterioridad que se pondere de acuerdo a éxitos o fracasos, no puede consistir en hechos *a posteriori.* Kierkegaard, con mayor intensidad que muchísimos moralistas, lo vió bien claro, al establecer tajante diferencia entre estética y ética. El hombre es o no es moral, aparte de los hechos; depende de una cualidad personal, que los hechos se encargarán de certificar; pero éstos, por sí solos, no son suficientes testigos, pues la intención puede malearlos. Esta cordialidad y eticidad de la persona sólo la insinúa Unamuno. Está muy lejos de defenderla con la firmeza con que lo hace Kierkegaard. El danés, que vivió y vió la falla del moralismo y fe protestantes, insiste en la eficacia de los hechos, sólo éticos en cuanto expresan una interna condición transformada. Si Unamuno lo hubiera considerado mejor, aprendiera de Kierkegaard, de filiación religiosa luterana, aquella mutación espiritual del ánimo, en que tanto ha insistido el espiritualismo católico. La verificabilidad de James, una especie de moral del éxito, por extraño que parezca en un hombre de sentimentalidad tan profunda, lo lleva a posiciones doctrinales, que abiertamente condena cuando las ve realizadas en la práctica. Porque en lo íntimo de Unamuno, como lo ha visto muy bien Hernán Benítez, actúa y vive el católico.

(Continuará.)

Luis Farre.
San Martín, 981.
TUCUMÁN (Argentina).



SALVADOR DIAZ MIRON Y EL MODERNISMO

POR

GUILLERMO DIAZ-PLAJA

(PREMIO "HENRÍQUEZ UREÑA" 1954)

Las primeras poesías de Salvador Díaz Mirón se redactan entre 1876 y 1892. Cronológicamente, pues, en el momento de la eclosión del Modernismo.

La crítica ha venido estudiando reiteradamente al poeta en relación con esta tendencia literaria. En general, se le sitúa en una función precursora. El trabajo que ahora acometemos obliga a precisar un poco más.

A precisar hasta donde sea posible, teniendo en cuenta los difusos contornos de la escuela modernista, la complejidad del ámbito y la pluralidad de sentido que el concepto encierra.

Hace más de un cuarto de siglo, un prestigioso crítico hispanoamericano, Rufino Blanco Fombona, escribía:

"La lengua española se derrama por un Imperio inmenso, que ocupa todo un continente en el Nuevo Mundo y una Península en Europa, amén de extendidos archipiélagos en el Pacífico de Asia y el Atlántico de América. Las reacciones literarias no pueden producirse unánimes en tan remotas y vastas latitudes. Y no toquemos la cuestión raza. En este caso concreto, el Modernismo se inició coincidentemente en Colombia (J. A. Silva), en Cuba (Casal) y en Nicaragua (Rubén Darío). De esos tres países se divulgó por el resto del mundo americano, y, años después, mayormente por medio de Darío, a España.

"Y, aun así, no se expresa en todo rigor la verdad. La verdad exacta es que los modernistas de España empezaron casi a un tiempo con los modernistas americanos, aunque bajo otras influencias. Fué sólo más tarde, cuando el Modernismo español conoció el genio de Rubén Darío y el tesoro lírico de Silva, Casal y otros poetas americanos, que cesó de creer en Rueda, en Manuel Reina, en algunos franceses, tal vez en algún italiano, y fijó los ojos en las noches estrelladas del trópico y en la estelar Cruz del Sur. Entre estos líricos del modernismo peninsular los hay tan grandes como los mayores que haya producido el genio español. Bastaría citar el

nombre de Valle-Inclán, doblemente poeta, en verso y en prosa" *(El Modernismo y los poetas modernistas*, págs. 18 y 19).

Hoy podríamos suscribir el mismo juicio casi en su totalidad. En otro lugar hemos hecho notar, con documentación abundante, el paralelismo de los dos movimientos autóctonos, que en España e Hispanoamérica se sentían insatisfechos de la poesía del Romanticismo y del Realismo. En cierto modo, Rubén Darío es el arco de clave que cierra estas dos monumentales columnas de inquietud y belleza. Una y otra habían preparado el tono estético que había de hacer fecunda la colosal tarea rubeniana, quién sabe si vocada al fracaso en otra situación menos propicia.

Que una y otra tarea preparatoria parecen iluminadas por las nuevas escuelas francesas, parece casi indubitable a la crítica. Sin embargo, al pretender precisar los conceptos la claridad no aparece.

Volvamos a consultar a Rufino Blanco Fombona:

"El simbolismo—escribe—coincide en Francia con la aparición de Laforgue, hacia 1885, aunque Verlaine, Rimbaud y otros hayan escrito antes.

"Para esa fecha ya ha publicado poemas, que tienden a salirse de las viejas formas de expresión, José Asunción Silva (1883-1884-1885). También, de seguro, Julián del Casal. Para entonces, Gutiérrez Nájera ha infundido a los últimos aleteos del Romanticismo —*Nada es mío* (1884)—una mórbida gracia desconocida en nuestro velazqueño castellano; una gracia que no viene sólo del suspiro romántico. En 1888 aparece *Azul*, de Rubén Darío. El Modernismo, como escuela, quedaba fundado.

"Y ninguno de los tres fundadores, ni Silva, ni Casal, ni Darío, conocen, para 1888, a los poetas simbolistas de Francia. Gutiérrez Nájera, menos. Rubén, en lo que a él se refiere, lo confiesa en sus *Memorias*. Silva y Casal no necesitan confesarlo: se palpa en el estilo de sus poemas. Silva aún sabe, en ocasiones, a Bécquer, a Campoamor; Casal, a Zorrilla. En ambos, por entonces, percíbese la transición de una manera de sentir y expresar a otra manera de expresión y de sensibilidad. No son Lucano; pero ya no son Virgilio.

"... Si no fuese el simbolismo—que después iba a influir tanto—, ¿cuáles fueron los estímulos que suscitaron el arte nuevo de los poetas americanos? Diversos factores concurrieron a la formación de la nueva sensibilidad. Los principales, estos dos, conjuntamente: el parnasianismo y los románticos" *(El Modernismo y los poetas modernistas*, págs. 15 y 16).

A mí me parece que estas líneas encierran notable claridad. Y

creo que el caso de Salvador Díaz Mirón completa la documentación favorable al aserto.

La lectura de sus *Primeras poesías* nos muestra inequívocos los rastros del Romanticismo—español y francés—y del Parnasianismo. A la huella—tan citada—de Víctor Hugo, nosotros añadiremos la de Núñez de Arce, Bécquer y Campoamor, siendo la de este último muy insistente, en su doble aspecto de poeta irónico y reflexivo. Pero, sobre todo, Zorrilla. "La palabra, a la que, por entonces, José Zorrilla había ya dado brillo de luces y colores, adquiere en Díaz Mirón una dureza de relieve, un vigor clásico, que habían desaparecido del idioma poético desde el siglo XVIII", escribe Antonio Castro Leal. Nótese que el notable crítico pone su acento en aquellas formas del final del Romanticismo que *congelan*, por decirlo así, su temblor emocional y lo traducen a "dureza de relieve" y "vigor plástico". Esta transformación no tiene nombre en la poesía española; pero bien pudiera ser una manera nacional del parnasianismo francés, cuya traducción precisa podría dárnosla el neoclasicismo marmóreo de Miguel Costa y Llobera.

Salvador Díaz Mirón está incurso en este "parnasianismo" a la española, que tiene tantos antecedentes ilustres, por otra parte, en la espléndida tradición neoclásica de Andrés Bello y de José Eusebio Caro.

En cambio—y coincidiendo con el parecer general de Blanco Fombona—no encontramos la huella simbolista. Dos factores pudieran definir el simbolismo: la vaguedad enunciativa y las correspondencias de sensaciones. Ninguna de las dos aparece en Díaz Mirón. Su expresión gusta de definir con una restallante claridad. La metáfora suele jugar con parejas de valores plásticos, sin "correspondencia" a músicas o a perfumes.

A pesar de todo ello, el estro mironiano se había señalado ya, hacia 1890, como un valor de extraordinaria fuerza renovadora. Y esto con tanta intensidad, que sus hallazgos poéticos y su actitud personal impresionaron a Rubén Darío, justo en el momento en que éste acababa de publicar *Azul*...

Pero esto merece capítulo aparte.

DÍAZ MIRÓN Y RUBÉN DARÍO

Al comentar en su *Historia de mis libros* su obra *Azul*..., Rubén Darío recuerda las vocaciones que figuraban al final de la misma: "... retratos líricos, medallones de poetas, que eran algunas de mis admiraciones de entonces..." Estas admiraciones eran, precisa y

concretamente: Leconte de Lisle, Catulle Mendès, Walt Whitman, J. J. Palma, Parodi y Salvador Díaz Mirón.

El soneto dedicado al "mejicano Díaz Mirón" es obligado traerlo a este lugar. Dice así:

Tu cuarteto es cuadriga de águilas bravas
que aman las tempestades, los oceanos;
las pesadas tizonas, las férreas clavas,
son las armas forzadas para tus manos.

Tu idea tiene cráteres y vierte lavas;
del arte recorriendo montes y llanos,
van tus rudas estrofas jamás esclavas
como un tropel de búfalos americanos.

Lo que suena en tu lira lejos resuena,
como cuando habla el bóreas o cuando truena.
¡Hijo del Nuevo Mundo!, la Humanidad

oiga sobre la frente de las naciones
la hímnica pompa lírica de tus canciones
que saludan triunfantes la Libertad.

El poema es de una gran belleza: entusiástico y rotundo. Veamos de estudiarlo, siquiera sea brevemente. Podemos fijar la cronología de esta obra gracias a la formidable tarea acometida por el gran crítico mejicano doctor Alfonso Méndez Plancarte. Corresponde a las adiciones que se añadieron a *Azul...* (1888) en la segunda edición, de Guatemala (1890). Esta edición acompañaba cada poema de una nota. La correspondiente a este soneto dice así: "Onorate l'altissimo poeta! Méjico es su país, y allí lucha y canta el lírico americano" *(Obras completas* de Rubén Darío. Ed. Aguilar, 1952, página 1254).

El tono del elogio pone su acento en la americanidad de Díaz Mirón, más notable desde el "galicismo mental" (Valera *dixit)* del Rubén Darío de *Azul...* Ciertamente, la radicalidad mejicana del poeta hace muy justo el comentario. Y así, al lado de la vieja tradición heráldica grecolatina—*cuadriga de águilas bravas*—va bien el espléndido tridecasílabo, que hace contemplar el despliegue de sus "rudas estrofas".

como un tropel de búfalos americanos.

"¡Hijo del Nuevo Mundo!" es el más vibrante de los apóstrofes que se le dedican. Ya hemos estudiado en otro lugar la fidelidad irrevocable de Díaz Mirón a una patria y a un paisaje.

Pero en el elogio de Darío, publicado en la *Historia de mis libros*, hay algo más que su confesada admiración, ya recordada. Hay estas líneas:

"El mejicano Díaz Mirón, a quien imitara en ciertos versos agregados en ediciones posteriores de *Azul...*, y que empiezan:

Nada más triste que un titán que llora,
hombre montaña encadenado a un lirio,
que gime fuerte, que pujante implora,
víctima propia de su fatal martirio."

(El viaje a Nicaragua e *Historia de mis libros,* Madrid, *Mundo Latino,* pág. 179.)

Rubén Darío conoció, sin duda alguna, la primera edición de *Poesías,* de Salvador Díaz Mirón (Méjico, 1886), y le impresionó el espectáculo de su energía. Después de esto, la lectura del poema entero nos da la clave de su fuente inspiradora: el poema díazmironiano *Sursum.* Este poema—dedicado a Justo Sierra—canta del deber cívico del poeta en aras de la colectividad. Es uno de los *leit motiv* de la obra (recuérdese *A Víctor Hugo, Voces interiores).* Está escrito en 1884 y figuraba en la edición de 1886. Rubén Darío, demasiado personal y gran poeta, no toma de Díaz Mirón sino el acento y el tema. He aquí dos fragmentos que pueden dar el carácter de lo que el propio Rubén llama—acaso con excesiva modestia—imitación:

De *Sursum:*

Mientras la musa de oropel y armiño
execra el polvo por amar la nube
y hace sus plumas con la fe de un niño
y hacia un azul imaginario sube;

... el numen varonil entra en la arena,
prefiriendo al delirio y al celaje
la ciudad con sus nidos de colmena
y el pueblo con sus furias de oleaje.

Y Rubén Darío:

No es tal poeta para hollar alfombras
por donde triunfan femeniles danzas:
que vibre rayos para herir las sombras,
que escriba versos que parezcan lanzas...

....

que lo que diga la inspirada boca,
suene en el pueblo con palabra extraña;
ruido de oleaje al azotar la roca,
voz de caverna y soplo de montaña.

Otro paralelismo podría ser éste:

Díaz Mirón:

¡Este es el bardo en su fatal destierro!
Cantar a Filis por su dulce nombre,
cuando grita el clarín: "¡Despierta, fierro!"
¡Esto no es ser poeta ni ser hombre!

Y Rubén Darío:

Deje Sansón de Dalila el regazo;
Dalila engaña y corta los cabellos.
No pierda el fuerte el reino de su brazo
por ser esclavo de unos ojos bellos.

No es, pues, la de Rubén Darío una poesía "calcada en la antigua manera de Salvador Díaz Mirón", como ha pretendido, entre otros, Lauxar *(Rubén Darío y José E. Rodó,* Montevideo, 1945, página 30), sino una influencia temática, noblemente confesada por el bardo de Nicaragua, cuyas coincidencias estrictas no van mucho más allá de lo que hemos anotado.

Arturo Marasso, en su espléndido libro *Rubén Darío y su creación poética,* cita algunos otros ejemplos menores de imitación, por parte de Darío, de la obra de Salvador Díaz Mirón.

Así, por ejemplo, piensa que el verso de *Nocturno*

y los azoramientos del cisne entre las charcas

es un eco quizá del famoso apóstrofe mironiano

Hay plumajes que cruzan el pantano
y no se manchan...

del poema *A Gloria.*

A la relación literaria se unió una noble y leal amistad. Cuando, en 2 de septiembre de 1910, arribaba a Méjico Rubén Darío para asistir a las fiestas del centenario de la Independencia—aun cuando el cambio político en su patria le despojó de representación oficial—, es fama que el poeta nicaragüense declinó el fervoroso homenaje que le tributaban los veracruzanos para aceptar la invitación para ir a Jalapa que le hacía Salvador Díaz Mirón. (Max Henríquez Ureña: *Recuerdos de Rubén Darío,* en el libro de Emilio Rodríguez Demorizi *Rubén Darío y sus amigos dominicanos,* Bogotá, 1948.) De este modo sellaba, con un abrazo cordial, el homenaje de admiración que el poeta publicara en los poemas añadidos a *Azul...* en 1890, si bien—para decirlo todo—la presencia de Díaz Mirón fué olvidada por Darío al evocar el episodio de su arribada a Veracruz en su famosa *Autobiografía.*

EL AMERICANISMO COMO DEBER

Lo que interesa a Darío en la obra de Mirón es, ya lo hemos visto, su adhesión total a lo americano. Es curioso que esta exalta-

ción se produzca en el umbral de lo que Valera llamaba el "galicismo mental" de Darío, si discutible entonces—el propio poeta lo negó—, incontrovertible después.

La generación de Salvador Díaz Mirón se educó en el amor y en el orgullo patrios. Ya veremos cómo, en la exaltación del paisaje, se siente ligado—religado—a su naturaleza específica, y que incluso al exaltar la vida del campo, con modelo horaciano, no olvida plantar en su "huerto" la tuna de su país.

Los maestros de esta generación fueron unos formidables forjadores de conciencia nacional. Salvador Díaz Mirón pudo leer aquellos párrafos admirables de Ignacio M. Altamirano, cuando marcaba el camino a seguir:

"No: cada país debe tener su poesía original. Garcilaso, Villegas y todos los españoles están bien en España. Los franceses deben servir de modelos en Francia. Apenas los alemanes pueden asemejarse algo a los americanos del Sur. ¿Por qué? Por su amor a la Naturaleza. He ahí su mérito. En cuanto a los poetas griegos, deben admitirse en primer lugar; son los modelos eternos, porque su realismo puro les da el derecho de primacía.

"¿Por qué, pues, en Méjico no se fundó esta escuela nacional, que nos habría hecho presentarnos en el concurso poético de las naciones propias?

"Preguntádselo a los preceptistas. Ellos, haciendo un gesto de *domine* irritado, proscribieron los neologismos, indispensables en cada literatura que se forma, y particularmente en la poesía; ellos, en vez de abrir ante los jóvenes bardos mejicanos el gran libro de su rica Naturaleza, les hicieron estudiar los preceptos escolásticos, o bien modelos que, por encerrar precisamente grandes bellezas de forma, debían pervertir su sentimiento estético haciéndoles adquirir la creencia de que la concisión del estilo era lo principal, cuando la forma, como la idea, deben ser el reflejo exacto de la Naturaleza. Los poetas eróticos estudiaron a Petrarca; los dramáticos, a Lope de Vega y Calderón o a Alejandro Dumas y Bouchardy.

"La Grecia fué despreciada, a pesar del consejo de Horacio, en provecho de la literatura española y de la francesa. La Naturaleza quedó proscrita" (*La Literatura Nacional*, ed. Porrúa, 1949, vol. I, páginas 237 y 238).

Actitudes como éstas debieron marcarse en la mente de los jóvenes del momento. Díaz Mirón no quedó atrás.

Fiel a su paisaje, radicalmente mejicano y veracruzano—como veremos—, lo exaltó con ardor.

Dos observaciones importa formular: la primera, la de que, fiel a sus raíces, encontró constantemente, en lo más hondo de ellas, la raíz española. Sus poetas fueron sus modelos; España fué su refugio en el destierro; fray Luis y Zorrilla estaban en su altar. Incluso en la exaltación de Hidalgo, el héroe de la rebelión contra la Madre Patria, hay una estrofa admirable. Se encuentra en el segundo de los poemas dedicados al tema, escrito en su madurez. No cede su ardor patriótico, pero sí su tono panfletario:

¡Ah! ¡Pero no en irreflexiva furia
reverdezcáis antigua y seca injuria
en contra del hermano
que de virtud rebosa:
no intentéis percudir, como a tirano,
al espíritu hispano,
que siempre será cosa
firme y enhiesta, principal y hermosa!

La segunda observación se refiere a su léxico. El vocabulario de Salvador Díaz Mirón está dentro de la gran tradición clásica española. No hay apenas un mejicanismo. Un prurito del ennoblecimiento del idioma asoma constantemente en sus versos y en sus comentarios. Sus neologismos se toman de la cantera grecolatina.

LOS HALLAZGOS RETÓRICOS

El análisis de la producción inicial de Salvador Díaz Mirón (1876-1892) nos va a ir dando cuenta circunstanciada de novedades poéticas que va aportando su personal inventiva o su gusto por la restauración de viejos efectos retóricos. Combinaciones métricas desusadas, retorno a los pies rítmicos—anfíbracos y anapésticos, principalmente—; una deliberada voluntad de música verbal, son evidentes. La metáfora brillante y el neologismo sonoro ilustran también esta etapa poética, que sitúan con plenitud de derecho a Salvador Díaz Mirón en la primera línea del premodernismo hispánico.

Guillermo Díaz Plaja.
Mallorca, 305.
BARCELONA.

COMO LLANURAS

POR

EDUARDO ZEPEDA HENRIQUEZ

POETA EN LA MEMORIA

A Leopoldo Panero.

Caen las horas azuladas sobre
el alma, que, llovida de recuerdos, se aquieta;
de aquellos que en pureza quedaron fijos
junto al insobornable preguntar de la infancia,
cuando la claridad era una puerta
al fondo de las cosas;
y todo parecía más terrible y distante.
Y de aquellos crecidos
en esa tierra íngrima donde mis dedos
se acostumbraron a un perfil silente;
donde mi rebeldía alada hizo verano
entre dos corazones maternales.

Duran en mí las tardes estoicas de esa tierra,
como si cada una fuese una amada;
porque en ella el amor que me espantó la muerte
dió sus primeros pasos de la mano
de un deshabitado gimiente otoño,
mientras mi Angel inédito se asomaba
por encima de mi hombro, vigilante.
Entonces pude comprender el odio
de quienes expulsados fueron de la inocencia;
comprender que la angustia limita la mirada,
igual que el ojo de la cerradura,
y saber que las manos y los pies también sirven
para ser traspasados.

Así, entrenando a mis asombros dóciles
para la resignada postura del sedimento,

he cumplido mi sitio; que si cayera
vertiginosamente la memoria,
como pájaro herido, le sobrarían
al hombre la mitad de sus caricias.

ANUNCIACION DE TU PRESENCIA

A Nedda.

"Prendiste mi corazón en una de tus miradas..."
(Cantar de los cantares, IV, c. 4, v. 9.)

I

Al través de mis grietas, la luz de tu mirada
se filtra en el nublado de mi oficio de hombre,
y desde que tus ojos caudalosos
abriste a mi universo resonante,
gira en torno de ti mi silencio,
como un manto, envolviéndote toda.

Volaron las palabras que en mí anidaban,
ante la conseguida palabra de tus ojos.
Era preciso hacerte heredera
de este amor acuñado,
invierno tras invierno, por mi estirpe;
porque desde la cuna te persigue la gracia,
y la maternidad se refugió en el fondo
de tus ojos.
¡Si vieras
este cielo tendido, inacabable,
igual que tu mirar!

Eres para el milagro de andar sobre las rosas,
y para que mi tierra te siente en sus rodillas;
huésped de la pureza para siempre,
tenías que amansar con tu mano el olimpo
enfurecido de mi sangre. Eres
la playa donde muere mi inconforme

tristeza, porque tienes
esa brisa de hija que mi madre
—a fuerza de ternura—
cultivó en su esperanza;
y hay tanto lago en tu mirada como
si desde el nacimiento de tus pupilas
se empezara a contar la edad de lo inefable.

"Eres fuente que mana a borbotones,
fuente de aguas vivas..."
(Cantar de los cantares, IV, c. 4, v. 15.)

II

Como para poder ser el exacto
anhelo donde cante
la muchedumbre de tus aguas, hizo
la espina del poema
más profunda mi vida;
ya que vienes a mí—fluvial y clara—
paloma derramada en un vuelo purísimo.

Acaso la memoria
te vuelva maternal la dulzura empezada,
mientras das a la tarde
el color de tus sueños incesantes
o dispones los ríos de tus brazos
para que se abandonen a mi agonía.
Acaso porque en ti saben iguales
la ternura y los ojos, es que siento
mi pedazo de diaria soledad
como hermano menor de tu mirada.
¡Cómo debe tener
mi casa sin muchacha
temblor de anticipada epifanía!

Y ahora que vienes sólo
en hombros de mi recuerdo,
siempre está por crear lo que deseo;
que la espera comienza
donde tu voz me duele.
¡Cómo te empeño al recordarte! ¡Cómo
quema la viva sed de tu presencia!

"Ponme como sello sobre tu corazón,
ponme en tu brazo como sello."
(Cantar de los cantares, VII, v. 6.)

III

Tu paz me ha derrotado, ¡tu remanso!;
y aunque me bastaría
vivir en tu memoria,
permaneces en mí, al igual que yo mismo.
Eres tan verdadera que te siento,
puesto que tu pureza
se palpa como un muro.
Por eso, de continuo prodigiosas,
las manos que ordenaron la mañana
de mi edad te bendicen,
y contigo a mi amor le nace un ala.

La espera me acrecienta la esperanza,
porque abre tanta claridad tu paso
—apenas rumoroso—
que universal sería,
si no fuera ya tuyo.
Y desde que me empuja, como sangre,
tu corazón hacia la plenitud
de la bondad, en mí se borran los rencores
—así en el mar las rutas—, sin dejar cicatrices,
pues penetrar en tu alborada es casi
volver a la inocencia.

Que seas siempre mano o cálida pureza
y que en mis ansias lúcidas,
igual que entre cristales,
definitiva brilles;
mientras no crezca, inevitablemente,
la noche hasta el sentido,
y, juntos, ya podamos despeñarnos en Dios.

SEGURO EL PASO, EL CORAZON SEGURO...

A Luis Rosales.

Seguro el paso, el corazón seguro,
cumplo un veloz anhelo incandescente
que sube, como Sirio, hasta mi frente,
donde es ya libre puramente y puro.

Y fluye sin cesar, en mí, el futuro
—igual que un ojo amante o una fuente—
del verso que no he hecho y que se siente
más, porque nunca brillará maduro.

Así, siempre tras una epifanía
de la belleza, herido por el salmo,
mi piel se estanca y rueda mi agonía

hacia lo eterno—luminoso y calmo—,
que al vencerme la ardiente poesía,
a Dios me voy ganando palmo a palmo.

EPISTOLA A VICENTE ALEIXANDRE

I

Salud poeta, amigo,
aunque te haya colmado de ella tu poesía;
salud desde esta tierra,
la postrera de todas, como Tule;
tierra fiel que su lecho comparte
sólo con un océano.
Porque Dios es tan bueno puedo cantar,
y hoy te escribo, aquí donde los hombres
también crecen y aman;
donde la Cruz del Sur está más a la mano,
y donde yo he plantado recuerdos en que vivo...
¡Vivir de la memoria ya es amar bastante!

Esta epístola, poeta, vale cuanto acaricio
en sueños: el solar invicto que he dejado,
en el cual me asombré por vez primera.
Allí fué que mis padres
me enseñaron a amar del mejor modo: amándome;
allí supe el milagro diario de la palabra,
bajo ese cielo de viva voz. Y luego,
los años en que ansiaba estar en medio
de un certamen de jóvenes poetas,
con los cuellos desnudos
y húmedos laureles abrazando sus testas;
esa golosa edad en que también quería
morir de sol como murió Virgilio.

Pero un día, Vicente, al mar yo me acerqué,
y el mar me trajo...
Entonces inundóme ese "no estar"
del paisaje de siempre, que ya era
como de la familia;
y me enteré de que la tierra es madre,
y de que es un martirio lentísimo la ausencia
para quien nace árbol.

II

Sigo, poeta, recordando sólo.
Era un patio con flores y sin niños
en la casa de Pablo. Esa mañana
cada poema abierto
se deslizaba leve, como torso de virgen.
Entonces yo sabía todo el mar de memoria,
y me atreví a decirlo.
¡Ahora sólo llevo su sal y su esperanza!
Entonces me duraba
la aldeana timidez de los primeros versos;
y venía de mí a este aire
completo de sí mismo y de voces
que nunca había oído o que acaso
no recordaba. Vine
persiguiendo unos ojos
inmensamente abiertos, como llanuras,

ojos que casi había visto antes;
y un corazón a saltos, Vicente, como un pájaro,
con esa transparencia de los días de infancia;
y unas manos colmadas
de exactas soluciones para todo.
Era... Mas ¿qué decirle
de memorias, amigo, a un poeta?
Ya arribará la hora
de sentarme a tu mesa para oírte,
cuando la estepa castellana duerma
en un invierno frío, como espada;
cuando el viento golpee las puertas de tu casa,
igual que un pordiosero;
y sintamos muy cerca de nosotros
el respirar de Dios entre la noche.

Mientras tanto, poeta,
de nuevo, ten salud;
y que el Cielo te guarde,
a ti que eres guardián de la Belleza.

ALEJANDRINOS PARA GANAR LA MUERTE

A José María Souvirón.

En medio de esta guerra mundial de los espíritus
he amasado un poco de amor, para las bocas
de los nocturnos hombres nuestros de cada día;
amor salvado a pulso por gente de mi sangre,
amor abierto en cruz, ancestral, caudaloso,
que mi madre me diera de beber en sus manos;
que en mí despuntó al par del primer balbuceo;
que creció con mi edad, con mi propia estatura;
y que conservo siempre con su temblor antiguo,
no obstante los caminos, que me han vuelto lejano,
y el viento de mar, manchado de gaviotas.

Aquí, frente a este odio sin riberas, revuelto,
he alzado mi palabra de amor, como un castillo

musculoso al sol, vivo, personal, ya que ahora
el poema también se ha levantado en armas;
el poema tornóse carne de espacio y tiempo;
el poema asaltó la biografía, sólo
para morir ganando, para ganar la muerte,
que se hace necesaria por un poco de amor.

A pesar de los hombres, quiero seguir entre ellos
con el diario cantar de mis primeros años,
porque bajo mis versos suena un Jordán de historia.
Enciendo el mismo canto; pero más encendido,
casi como el color de la sangre del héroe,
que cabalga en leyendas; mientras la vida corre,
con la angustia ajustada a su débil cintura,
huyendo hacia el amor, cual virgen perseguida.

Mi voz da testimonio del Señor cotidiano,
con Quien acostumbraba el hombre en otros tiempos
conversar cara a cara; del Señor, en las cosas
que manan de sus manos: en los árboles que
son tiendas de campaña para todos los pájaros;
en ese desfilar del río interminable
que no regresa nunca; y en los cielos limpios,
adolescentes; pero mi voz da testimonio,
no de un Dios manso, sino del Dios de los Ejércitos
y de Su Amor en marcha, como el fuego en el bosque.
Ya es hora de blandir adjetivos de hierro,
y de que se alce un verso de cada herida abierta;
es hora de quitar los diques, y que avance
la sangre que nos trajo a Dios en su corriente.

Santiago de Chile, junio de 1954.

PAIS DE LA ESPERANZA

POR

RAFAEL MONTESINOS

TIEMPO DE SEQUIA

Ad petendam pluviam.

Lluvia de mi niñez, ¿ya no regresa
mi corazón al mundo?
Entre palmeras,
volved llorando, antiguas primaveras;
venid a mí, lloved en las estrechas
calles de mi recuerdo, y que mi ausencia
se copie en el cristal de las aceras.

¡Oh tiempo tormentoso!, ¿no le queda
al corazón un eco de tormenta?
Lluvia que yo perdí, repiquetea
en la clara ventana de mi pena,
donde acodada el alma te recuerda.

Niñas de mi niñez, corro que rueda,
pedídselo a la Virgen de la Cueva;
ya que mi cielo es gris, que al menos llueva;
sí, que llueva, que llueva, que me llueva,
que se me empape el cuerpo y huela a tierra,
a tierra triste, cálida y sedienta.

Volved, volved, que mi esperanza espera,
lluviosos días de mi adolescencia,
días de amor, que hicisteis al poeta;
volved, volved, mojadme las primeras
ilusiones, a ver si el alma deja
su amarga sequedad.

TAMBIEN ES ESPERANZA

La soledad se ciñe
sobre mi corazón.
Mi corazón destiñe
su rojo bermellón.

La esperanza, esperando,
se cansa de esperar,
igual que el agua cuando
se aburre de ser mar.

Alta nube quisiera
ser mi agua aburrida;
llanto de primavera,
lloviendo por mi vida,

llorando sobre fechas,
sobre nombres y años,
sobre cosas deshechas
por nuevos desengaños.

Y una querencia mía
hacia la tierra avanza,
que morirse algún día
también es esperanza.

¿Me desampararán
los nombres que recuerdo?
¿Irán al aire, irán
al aire en que me pierdo?

Nombres que amando sigo,
nombres que el labio nombra,
sombras que irán conmigo
a perderse en la sombra.

Descansaré esta guerra
sobre mi barro inerte,
mientras toma la tierra
la forma de mi muerte.

Después, ¡qué duda cabe!,
me tornaré más puro.
De lo demás se sabe
que nadie está seguro.

SIEMPRE ME QUEDAS TU

Siempre me quedas Tú; siempre te olvido
en brazos del amor; siempre regreso
a tu piedad, Señor; siempre tu beso
anda en el sitio donde estoy herido.

Nunca te he dado nada. Sólo pido.
Y a cambio de mi vida y de su exceso,
te doy las sobras del amor. ¡Ni eso
te doy, Señor! Tristeza de haber sido

hombre mortal allá en tu Cielo tienes.
La carne que yo sufro, Tú sufrías;
los mismos brazos, de otra forma abiertos.

¡Ay Señor, que en mi olvido te sostienes,
vendrán tus siglos y se irán mis días,
vendrán los muertos y se irán los muertos!

SOLO DE GUITARRA

Que nadie se llame a engaño.
Todo el que vive por dentro,
por dentro se va matando.

Tuve un vivir; ya no tengo
ni el recuerdo de la vida.
(Todo el que vive por dentro...)

Y que después no se diga,
que no se diga que no
tuve una vez una vida.

(¿Pero tuve vida yo?)

MAS ALLA DE MI MISMO

Más allá de mí mismo he de quererte,
más allá de mi nombre y de mi olvido.
Vuelve a estos versos cuando me haya ido
con la oscura esperanza de la muerte,

y hallarás otra vez mi amor, inerte
el cuerpo ya, más vivo en su latido
este paciente corazón herido
del mucho tiempo que ha tardado en verte.

¡Cuántas veces creí que te encontraba
(... aquella primavera..., aquel invierno...),
y no eras tú, mi niña, quien llegaba!

Pero ya estás aquí: sueño, alegría,
ansia de Dios, mujer, amor eterno,
vida, dulzura y esperanza mía.

CUATRO CANCIONES DE AMOR Y UN AÑO

1

(21 de febrero.)

En primavera
te vi
por vez primera.
¿Sería
que eras tú la primavera?
Sí;
eso sería.

2

La Sierra de Guadarrama
se te queda por los ojos
chiquita cuando me amas.

No mires al sol, mi niña,
que se quedan las montañas
chiquitas,
enanas.

¿Por qué serán tan pequeños
los montes cuando me amas?

3

El otoño. La tristeza.
Y tú, llorando, llorando,
inclinada la cabeza.

No me llores más, mi vida.
Tu niñez atormentada
te la cambio por la mía.

Por tu muñeca de trapo
te doy mi tren con su vía.
Y tú, riendo, llorando.

¡El otoño! ¡La alegría!

4

Invierno, te amo.
Que se alcen los pájaros
cantando, cantando,
bajo el cielo claro...
(¿neblinoso?)...; claro,
claro, sí, cantando,
que ella está a mi lado.

LAS DEMAS..., ¿COMO FUERON?

Las demás..., ¿cómo fueron? Tú jugabas
en algún sitio, niña todavía.
Bajo la madrileña luz del día,
entre juegos y penas me esperabas.

Las demás..., ¿dónde fueron? Tú cantabas:
"Yo tenía un castillo...", y Dios sabía
que era yo, poco a poco, quien hacía
el castillo que matarileabas.

"Las demás, ¿cómo fueron?", me preguntas,
pensativa la boca, el aire triste,
bajos los ojos y las manos juntas.

¡Las demás! ¿Quiénes fueron? Yo quisiera
que me explicaras cómo te me hiciste
tan niñamente mi pasión primera.

LA OTRA VIDA

Otra vida me aguarda,
la que yo llevo dentro.
Como la vida tarda,
he salido a mi encuentro.

Largo fluir dichoso,
límite pensativo.
Yo os digo que es hermoso
el paisaje en que vivo,

y que veré mañana
otro paisaje. Amad
la muerte, esa ventana
que da a la Eternidad.

QUIEN

¿Quién me dió este país y este momento
transitorio de un siglo a la deriva?
¿Quién me puso en la frente pensativa
esta alegría y este sufrimiento?

¿Quién dejó entre mis labios este acento
de dolor? ¿Quién me tiene en alma viva?
¿Quién decretó a la dicha fugitiva?
¿Quién al dolor—¿por qué?—lo hizo tan lento?

El alma hacia los cielos se dirige,
velocísimamente enamorada,
descarnada del cuerpo que la rige.

Pero el amor, de pronto, da la vuelta,
y el alma da en el pecho alicortada.
Yo no sé quién me tiene y quién me suelta.

CANCION DE LA VEREDA

—Veredita del campo,
di, ¿quién te cruza?

—Las aves de los cielos
y tu amargura.

—Veredita del campo,
dime, ¿qué escondes?

—La desconsoladora
pena de un hombre.

—Veredita del campo,
di, ¿qué me dejas?

—El aire de las palmas
de mis palmeras.

—Veredita del campo,
¿soy mi destino?

—Sígueme, y algún día
serás tu olvido.

—¿Y es verdad, veredita,
que todo acaba?

(La veredita, madre,
no contestaba.)

COMO UN MAPA

Como un mapa que nadie ya aprendiera
—¡oh soledad!—el alma se extendía.
Entre borrosos montes discurría
un desmentido río sin ribera.

Pero me abriste el alma en primavera,
cuando febrero a marzo presentía.
Tu voz de niña tímida decía
tímidamente la lección primera.

Tú, que pintaste el verde entre los pinos,
el azul en el agua y la alegría
en los antiguos aires montesinos,

pinta sereno un mar, claro, en bonanza,
colegiala de tanta geografía
abierta para siempre a la esperanza.

Rafael Montesinos.
General Pardiñas, 72.
MADRID.

PREOCUPACION DE ESPAÑA

(PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA NACIONAL)

POR

GONZALO PUENTE OJEA

I. En una de sus fórmulas concisas y rebosantes de sentido, Heidegger nos dice que el *Dasein*—el existente humano, aquí y ahora—existe *a propósito* de su existencia. Quiere decirse, asume su existencia al tomarla *a su cuidado*. Y tal cosa implica *comprensión*. El *cuidado* heideggeriano designa la manera más general de existir. Es existencial de existenciales, diríamos—para expresar la polivalencia existencial—. Ahora bien: de la categoría ontológica aflora, en levísimo giro de perspectiva, una categoría de índole psicológica. Desde el subsuelo del *cuidado* accedemos, inadvertidamente, a la *preocupación*. Saliendo del tecnicismo heideggeriano a un terreno sin compromisos terminológicos, advirtamos que nuestro verbo *preocuparse*, así, en forma reflexiva, define una de las actitudes más universales y caracterizadoras de la existencia humana. Es la preocupación una constante de la dinámica vital. Procedería quizá deslindar una forma superior e íntima de preocupación—preocupación auténtica, referida al individuo único, infungible—de otra impersonalizada—diaria y plural vacación a múltiples requisitorias—. Pero prefiero entonces hablar de *ocupación* y *preocupación*; ésta, adscrita a un estrato más profundo del ser; aquélla, coloreando la zona periférica de la existencia, inserta en el abigarrado activismo de cada día. El punto de inflexión entre ambas sería generatriz de la línea fronteriza de anécdota e historia; divisoria del perfil contingente de las cosas, con su caudal íntimo.

Todas las filosofías de la existencia de nuestro tiempo hacen valer la originaria e insobornable individualidad de la existencia —autenticidad—y advierten un decaimiento del ser en su desliz hacia cualquier forma colectiva de existir, en su fusión con el gran impersonal de la colectividad. Volvamos por un momento a Heidegger, y notemos que, para éste, el existente humano, en su modo auténtico de existencia, no existe sino *en vista de sí*. Se recoge en sí mismo, excluyendo de la comprensión cuidadosa de su

existencia todo lo que no sea la suya propia. Y es precisamente esta comprensión auténtica la que hace posible, paradójicamente, la caída en la trivialidad cotidiana, con la consiguiente interpretación de sí a partir del mundo. Un mundo que no es conjunto de cosas y demás hombres, sino, él mismo, un existencial, modo de existencia, esquema por relación, al cual las cosas y los hombres entran en la esfera de existencia del *Dasein* en cuanto *útiles*, como meros objetos al alcance de la mano. Esta interpretación del existente humano *desde el mundo*, la caída en la trivialidad, le lleva a perderse en ese mundo *objetable*—más que objetivo—, a diluirse en el *todo el mundo*, en el *se*. En una palabra: a cosificarse. De tal modo, su inserción en la colectividad, en una vida común, no puede ser otra cosa que radical dimisión (1).

No es necesario encarecer que las consecuencias de tal problemática son de extraordinaria importancia para la adecuada conceptualización de la ciencia filosóficohistórica. Es evidente el descenso de rango existencial que, de esta manera, sufre todo sujeto colectivo en el campo histórico, pese a todos los paliativos y compensaciones que, por el lado de la *temporalización* del ser, intenten las versiones de más calidad—Heidegger, Sartre—. En ellas, y sobrenadando en todas sus precisiones y astucias terminológicas, el par que llamo *preocupación-ocupación* viene a resultar encerrado en este otro de *autenticidad-inautenticidad.* La similación, aparentemente innocua, resulta inadmisible si pasamos de dicha analítica existencial a la esfera de los sujetos colectivos. Y es inadmisible por lo siguiente: porque, a través de ella, se le enajena al grupo —al sujeto colectivo, en general—, juntamente con la dimensión de autenticidad existencial— reservada en aquellas filosofías al individuo en cuanto *unicum*—, la posibilidad de una *preocupación,* en el sentido referido.

La realidad nos muestra de modo patente que es ilícito hurtar a la riqueza ontológica del grupo aquella doble vertiente del ocuparse y del preocuparse, de la autenticidad y de la inautenticidad. Ambos momentos deben entrar en consideración si se quiere lograr alguna comprensión de los sujetos colectivos. Esto, que es algo obvio en el trabajo científico del historiador, ha sido oscurecido, cuando no negado, por ciertas tendencias irracionalistas de la filosofía moderna.

Sin entrar ahora en mayores precisiones, puede afirmarse que el grupo puede vivir enajenado, perdido, en la misma medida que

---

(1) El *Mitsein* heideggeriano no llega a salvar la distancia existencial entre los sujetos.

el individuo. En tal juicio no se esconde una hipostática sustantivación del grupo como realidad orgánica autónoma. Por el contrario, dicha afirmación solamente tiene sentido si se entiende rectamente lo que con ella se quiere anunciar; a saber: que el individuo sólo puede existir, al margen de cualquier adjetivación, en relación dialéctica con otros individuos. El grupo no es, por sí y como tal, una realidad independiente, sino producto, pero rigurosamente originario, insoslayable; ni anterior ni posterior, sino función del individuo. Por tanto, resulta claro que el mayúsculo o minúsculo *se*, el impersonal colectivo, no puede aparecer como pura negatividad frente a la existencia auténtica, como vacuidad que amenaza constantemente al individuo con engullírselo. A esta consecuencia aboca, no obstante la complejidad de matices de su pensamiento riquísimo, la obra fundamental de Heidegger, que nos deja, a la postre, con la impresión de que al sesgo de su analítica existencial se ha adelgazado en demasía toda perspectiva filosóficosocial. En el fondo de todas estas filosofías existencialistas persiste, no obstante la constitutiva *derelictio* del hombre en el mundo, una sombra de individualismo monádico. No en vano la fenomenología idealizante de Husserl es su madre casi común. Heidegger, concretamente, representa, en la línea del humanismo occidental, la más estilizada concepción anticomunitaria del hombre (2).

Volviendo al tema, es preciso reconocer que el grupo—del porte que sea—tiene múltiples modos de ser y actuarse, y, en primerísimo término, un modo auténtico y otro decaído. La analítica existencial del grupo—a estas alturas, y después de tanto filosofar, apenas esbozada desde un ángulo metafísico (3)—nos pondría en posesión de los resortes para construir una adecuada conceptualización filosóficohistórica.

Para lo que sigue, bástenos retener esta afección al grupo de categorías indebidamente confinadas en una problemática existencial, que contrapone el individuo al grupo como a su negación.

II. En la escala ascendente de los sujetos colectivos, la *nación* adquiere significación histórica relevante. Es, a no dudarlo, la realidad sociológica, que integra el mayor y mejor número de valores en el mundo espiritual de Occidente. Partiendo de este rango, puede afirmarse, en forma sumaria, que las unidades nacionales, en cuanto comunidades históricopolíticas, existen a lo largo de la Historia

---

(2) En el pensamiento heideggeriano hay ecos inequívocos del sentimiento individualista de la vida, de estirpe luterana.

(3) Hay que anotar en el haber de Ortega y Gasset su esfuerzo por penetrar en la entraña metafísica del *nosotros*.

de varia manera, y al hilo de preocupaciones que dibujan su peculiar perfil sobre el fondo anecdótico de su diaria ocupación.

Para alejar todo malentendido, repetimos que, en la misma medida que el individuo, escindido de su contorno humano, es algo irreal—constitutivamente impensable—, la comunidad nacional, concebida como *organismo* social, es una hipótesis caprichosa. La nación es función de sus componentes humanos individuales, y la vida nacional es la del individuo en un estrato de su existencia colectiva. La línea de inflexión de la vida individual y la vida nacional aparece en determinado escalón de la dimensión social del espíritu. Pues bien: en ese estrato de la existencia colectiva, la vida del individuo puede discurrir en forma auténtica o inauténtica, como sucede respecto de su intransferible existencia personal. Hasta tal punto, que la autenticidad en su privadísimo ámbito existencial—ensayando un proyecto de vida rigurosamente propio y personal—puede no encontrar su *pendant* en el plano de su vida pública. Y viceversa. La interferencia de las órbitas que circunscriben la existencia del individuo es frecuente, y hace problemático todo intento de caracterización biográfica que intente calar en lo hondo y peculiar de la persona. Por ejemplo, una vocación frustrada puede empujar, a una existencia seriamente preocupada por cumplir su destino personal, hacia situaciones y conductas sociales radicalmente falseadoras desde la perspectiva del grupo. Abundan tales casos.

De manera general, puede afirmarse que la autenticidad del individuo, en cuanto miembro de una colectividad, se manifiesta por la ascensión desde el cotidiano vivir impersonal y automático de ésta hasta una forma de preocupación colectiva por la esencia y el destino de dicha comunidad. Lo que llamo *preocupación de España* alude al tipo de existir colectivo español, preocupado por su íntima condición de tal. Dicha situación se traduce en una toma de conciencia, en cuya virtud el español se hace cuestión de sí mismo en tanto que español. En la esfera pública hay también, evidentemente, unas formas auténticas y otras decaídas de realizar el destino de la comunidad. Esta se encuentra a sí misma en la conciencia preocupada de sus miembros. Si admitimos que existe un modo auténtico—quizá mejor un *estilo*—de ser español, podremos definirlo como aquella forma de existencia preocupada que empapa la diaria ocupación para infundirle el sentido y la orientación que el destino de la comunidad exige.

Si a las comunidades nacionales se les escamotease esa alternativa, quedarían despojadas de sentido y reducidas a pura contin-

gencia; decaídas en meras realidades naturales sin sustancia espiritual.

Conviene, llegados a este punto, indicar algo de extraordinaria importancia: el *ser auténticamente español*, preocupado del destino de la comunidad nacional, no implica, *en principio*, que ese modo de ser consista en algo definitivamente dado e inalterable, un *a priori* insoslayable que dictamina sobre el contenido espiritual de dicha autenticidad. Tal necesariedad congelaría el curso de la Historia. Es preciso distinguir, una vez más, la materia y la forma. Ello nos lleva al problema de la hispanidad.

En ocasión ya lejana hice notar que el concepto de *hispanidad* es, en primer término, un concepto lógicohistórico, formal, y no definidor de un contenido éticoespiritual estable. Lo que debe expresarse con el concepto *hispanidad*, si ha de valer en el campo de la conceptualización histórica, es la interdependencia entre la *historia* de España y los valores que fluyen de esa historia y contribuyen, a la vez, a su formación. Es decir, el conjunto *posible* de los ideales de España, que resulta de su continuo proceso histórico de explicitación. Por el contrario, el *contenido* de la *hispanidad*, siempre en un momento dado de la historia, estaría determinado por el conjunto de valores o principios ideales que informasen *ejemplarmente* hasta ese momento el acontecer histórico de España (4). Esto significa que, en principio, dicho contenido no está trazado de antemano. Y aparece con claridad, en cuanto consideremos ese paralelismo entre España e *hispanidad como contenido*, desde un punto de vista genético—o sea estrictamente histórico—; entonces, ambos términos no se presentan como realidades ya *hechas*, sino *in faciendo*, en el proceso de su recíproca constitución.

En efecto, en el momento inicial del proceso no existía ninguna ley, histórica o axiológica, que impusiera un plan para realizar ciertos valores, un esquema ideal determinado—por ejemplo, el que hoy presenta—. Todo pudo haber sido diferente (5). En un riguroso comienzo, la acción histórica actualiza principios y valores que son sólo cimiento de una hispanidad posible; ésta es nada más

(4) Entiendo, pues, que con el vocablo *hispanidad* pueden mentarse dos significados diversos: la interdependencia de la realidad *España*, en su totalidad histórica real, y de los valores fluyentes e informantes, a la vez, en el curso inconcluso de esa historia (concepto). Y el conjunto de dichos valores o principios ideales en un momento determinado (contenido). Definamos la hispanidad en cuanto contenido *(a posteriori)* como el conjunto de principios ideales fluyentes en el amplio proceso a que la hispanidad, entendida como concepto formal *(a priori)*, hace referencia.

(5) Para una visión histórica, en que lo que cuente sea la hazaña de la libertad, el acontecimiento es más bien *lo imprevisible*.

que expectativa, algo que nacerá al calor de un acontecer concreto, y consistirá en el complejo espiritual que penetre dicho acontecer. Desde el comienzo quedan abiertas múltiples posibilidades de ese hacer y padecer. En el orden sociológico, una bien fundada ley de causación histórica establecería la prioridad—para cada acontecimiento concreto—entre la esfera real y la esfera ideal, entre realidad y valor. No obstante, para grandes procesos históricos en su conjunto, no presenta mayor interés averiguar esa precedencia lógica.

La historia de España representa el proceso de concreción de la hispanidad en su aspecto sustancial (contenido). Advirtamos que, desde el punto de vista de la dinámica histórica, al español contemporáneo le sería posible continuar el enriquecimiento espiritual de la hispanidad de modo libre y sin sujeción a imperativo alguno—dentro, claro está, de lo que el momento histórico ofrezca como realizable—. Sólo la aceptación de esta indeterminación histórica deja juego suficiente a la hazaña de la libertad, dejando abierto el horizonte hispánico a todos los vientos del espíritu. Si renunciamos al planteamiento genético de nuestra realidad nacional, y pensamos los términos *España* e *hispanidad*—en cuanto contenido—como realidades *ya hechas*, como cosas, entonces llegaremos inevitablemente a la siguiente conclusión, simplista y deficiente: la hispanidad es el principio causal y España su producto. O viceversa: la hispanidad como producto. Al primer resultado llega, implícitamente, García Morente; al segundo, Maeztu (6).

Pero no solamente se corre ese peligro; más gravemente aún: se franquea el paso a una tentación, muy española, de interpretar toda la historia patria como el cumplimiento de un específico mandato divino en el acontecer histórico universal. Desquiciando los moldes de una legítima visión providencialista de la Historia, se llega, por un celo desorbitado, a interpretar el destino nacional como la realización de un excepcional legado de santificación en el teatro de la historia universal. El aliento universalista y católico—lo uno por lo otro—de la cultura española no autoriza—por el contrario, desmiente—la arrogación de un papel mesiánico particularizado en una comunidad nacional. Para interpretar rectamente aquel aliento universalista, católico, habríamos de considerarlo al través de la *vocación* sentida por el hombre hispánico *en lo hondo*

(6) Para García Morente, España es la plasmación de los valores de que nuestro *caballero cristiano* es portador. Demasiado atento a la empresa americana, Maeztu afirma que la hispanidad comienza su existencia el 12 de octubre de 1492. En anterior trabajo nos hemos ocupado de las interpretaciones dadas a la hispanidad; ninguna, a mi entender, total y rigurosa.

de su individualidad. No es mi intención aquí derivar hacia esta delicada pero importantísima cuestión.

Llegados a este punto, notemos, sin perjuicio de lo dicho, que en el orden ético no es aceptable esa situación libérrima que defendemos en un terreno formal y de principio. Una vez que una existencia histórica dilatada ha conferido orientación a su propio acontecer, plasmando un *ethos* peculiar—valores religiosos, éticos, políticos, estructurados jerárquicamente como momentos de un esquema del mundo—, ya no es posible hurtarse en lo futuro a sus exigencias axiológicas. Es decir, admitimos la posibilidad de una *apostasía histórica,* del cisma que nos enajene colectivamente de nosotros mismos—en la Historia han existido tales casos—; pero sería precisamente eso: cisma en el alma, autoapostasía, bastardía. Tal posibilidad es el gusanillo de la libertad, que puede malograr su fruto.

La hispanidad, un día cera virgen en el panal de la Historia, ha quedado irremediablemente moldeada en el curso de los siglos. En el plano éticoespiritual, hay una manera legítima y otras bastardas de tejer la tela de la hispanidad; esa manera legítima puede, por lo demás, constituir la más inagotable sinfonía de matices en el contrapunto de nuestra personalidad. El juicio de valor de una y otras se apoya en la ineludible existencia de una realidad espiritual dada históricamente y decisivamente orientadora del destino nacional. Si la historia futura de España ha de albergar algún sentido, el ser auténticamente español obliga a proseguir, en forma coherente y progresiva, el complejo espiritual de aquel *ethos* peculiar que constituye la almendra sazonada de la hispanidad. La autenticidad primigenia del español—quien, como tal, no era si no expectativa—, abierta a todos los vientos, ha quedado, por el libre ejercicio de sus posibilidades, uncida a una específica y determinante concepción del mundo; y si nunca fija, congelada en su acontecer histórico, sí inevitablemente orientada. Desde esa Historia, y fiel a ella—*tradición*—, nuestra autenticidad nos sitúa a la altura de los tiempos.

III. Si nos preguntamos por el estilo característico del *ethos* hispánico, desembocamos en el sentido recóndito de nuestra preocupación de España. Entendemos por ésta un tipo de existencia preocupada por el *qué* y el *cómo* del espíritu de la hispanidad.

Las actitudes espirituales que comportan un íntimo cuestionarse por la raíz de las cosas, se presentan, necesariamente, en forma discontinua, mediante fugacísimas iluminaciones de la conciencia.

Cuando tales actitudes están referidas a los sujetos colectivos, la discontinuidad es de tal cuantía que su manifestación en el tiempo se mide por generaciones. Sólo en ciertas cesuras del acontecer histórico, la preocupación renace con particular hondura e impulsa hacia nueva y radical interrogación. Para España, 1936 representa excepcional cesura en el ritmo alterado de nuestra historia última. Fué su testimonio la súbita preocupación colectiva y el acuciante apetito de autognosis.

Por otra parte, 1936 es año decisivo en la historia de la literatura sobre la cultura española; significa un final y un comienzo. Concluye la dilatada etapa de la literatura *sobre la decadencia española* (7) y se abre el período de una literatura crítica de carácter *proyectivo*, que ya no se propone aprender, con aire contrito y apesadumbrado, ninguna *lección de decadencia*, y que rompe deliberadamente con una problemática demasiado estrecha. Interesa, desde ese momento, describir todo lo que, a una mirada limpia, ofrece el paisaje espiritual de la historia patria, investigando legalidades y conexiones de sentido de carácter permanente, en vista del quehacer inmediato. Sería fácil citar la relación de nombres que ilustran con mayor ejemplaridad esta nueva actitud. Pero ni siquiera es aconsejable, porque se correría el riesgo de descuidar con esa cita el aspecto más significativo del tiempo nuevo: la incorporación, a esa tarea de autognosis y de análisis, de amplísimas zonas de todos los estratos sociales. España entera, no sólo la Espa-

---

(7) Este proceso, que se consolida en 1936, arranca del 98. Con las figuras del 98, el problema de la *decadencia* deja de estar confinado en el estudio de los hitos cronológicos del descenso hegemónico, y, superando la problemática históricocronológica—y su pauta: los momentos dinásticos—, se hace cuestión de los condicionantes internos del despliegue integral de la Historia de España. A partir de aquel momento, el estudio de la psicología hispánica y del esquema axiológico válido para el español *histórico* lleva a conclusiones generales sobre el pasado, el presente y el futuro, dentro de las cuales el fenómeno decadentista es simple *ilustración* o *ejemplificación* más que fenómeno de excepcional estridencia. Todo esto sin perjuicio de ver momentos distintos en el curso histórico nacional, en el que se actualizan, unas veces, posibilidades auténticas; otras, posibilidades inauténticas o falseadoras. La calificación de unas y otras, sobre ser en ocasiones muy subjetiva y caprichosa, no anula su igual pertinencia histórica. En la copiosa literatura de este último período existe un conjunto de obras, en las que el análisis se remonta al alto Medievo y a la época romana, con vistas a captar en toda su amplitud el ser constitutivo de lo español. Ganivet, *Azorín* y Unamuno; Maeztu, Sánchez Albornoz y Ortega; García Morente y Giménez Caballero, ejemplifican de modo muy diverso este nuevo estilo. Con pareja intención de generalidad, pero sin una proyección histórica tan dilatada, figura una serie de ensayos de muy varia ambición y empaque, y en los que todavía se percibe el *pathos* del postrer desastre colonial—Altamira, Guixé, Carreras Artáu, etc.—. Finalmente, con Federico de Onís, Américo Castro, D'Ors, Olagüe, Rey Pastor, Ferrater Mora y Laín, entre otros, asistimos a la aparición de una actitud que denominaría *profesoral* más bien que polémica, y que da lugar a una reposada literatura *de cátedra*.

ña pensante, en entrega, de múltiple manera, a una actitud cuya más general fisonomía es la preocupación por los destinos de la comunidad.

IV. Importa primordialmente estudiar el espíritu español en su estructura más general. Antes que una descripción de contenidos, interesa indagar la dirección en que ese espíritu se mueve; encontrar el ritmo y el estilo de su plasmación histórica. Porque, a mi juicio, la más definidora del espíritu hispánico consiste en el peculiar escorzo que la visión panorámica de nuestra andadura por los caminos de la Historia nos ofrece. De la misma manera que la comprensión del aporte español al mancomún de la civilización exige la captación del sentido que el término *civilización* ocupa en la vida y la cultura españolas. Su magnitud se nos escapa si pretendemos espigar concretos y numerables aportes hispánicos en el edificio universal de la cultura. Resultaría poco perceptible, no por ausencia o pequeñez de tales aportes, sino por la inadvertencia en que quedaría lo radicalmente operante de la acción histórica de nuestro pueblo, a la luz de lo que él entiende por civilización y por *civilizar*. Para el español, la *civilización* o *cultura*, en primer lugar, no queda confinada, en cuanto conjunto articulado de valores, en el estrecho cauce de lo *intelectivo;* la razón no representa más que un factor funcional en la cultura. Hoy, cuando la dicotomía cartesiana ha quedado superada por una concepción antropológica orgánica y cualitativa (Scheler, Whitehead), el espíritu español aparece especialmente dotado para una comprensión metafísicamente profunda de la existencia humana. La civilización, en las más representativas mentes españolas, no queda anclada en un excluyente módulo intelectualista, sino que presenta una estructura axiológica, en que junto a lo *religioso* se alinean jerárquicamente lo *ético* y lo puramente *intelectual.*

En términos generales, veo dos versiones de esa instancia civilizadora en el panorama de la historia universal. Dos versiones, diferenciables por su orientación y contextura antes que por su contenido. Podríamos denominarlas, respectivamente, *cultura* y *civilización*, porque ya en esta preferencia terminológica transparece su intención peculiar. La *cultura* sigue un sentido vertical y se cumple en un específico *cultivo*—aun mejor, en un cultivarse—. La *civilización* es horizontal y se logra en un *civilizar*. En el primer caso, nos hallamos ante un quehacer constitutivamente intransitivo—autognosis, cultivo personal—; queda patentizado este imperceptible sentido en la inexpresividad y barbarismo de vocablos, tales como *cul-*

turar y *culturalización*. En el segundo caso, por el contrario, nos las habemos con un quehacer rigurosamente *transitivo:* civilizar, hacer civilidad, humanizar en toda la latitud del verbo. Y humanizar es, en primerísimo lugar, expansión ética.

De entrambas versiones del acontecer espiritual, la segunda esquematiza rematadamente la esencia de nuestro espíritu histórico (8). Para el espíritu hispánico, la realidad en torno no es, primordialmente, una pantalla en que rebota hacia su propia subjetividad, una incidencia que le lleve a la reflexión, sino un ocultadero de sentido, de riqueza inteligible y valiosa por sí misma (9). Siempre atenido a la *realidad*—*res*, non *verba*, aunque, por otro lado, sea también genio *retórico*—, el español encuentra en ella el soporte para su existencia *práctica*, disparada hacia el contorno. Y en ese acontecer de corte activo se impondrán valores eminentemente éticos. La acción espiritual de nuestro pueblo en sus momentos estelares ha sido, por esto, incorporación, rescate, acción transitiva en la Humanidad irredenta y bárbara; fué expansión del complejo *religión-moral-razón* en el escenario histórico. La cultura por la cultura y un sibisuficiente culturalismo a la europea nunca interesaron sinceramente al español.

El escorzo espiritual de su acción histórica nos da la pauta de lo que podemos buscar y encontrar en la civilización española: obra práctica, encarnación humana de cultura, más que aséptica teoría; ética y política, antes que ciencia pura; arte, mejor que técnica. Entendiendo el adjetivo *pragmático* como expresivo de una actitud que sobrevalora la *acción* a la *especulación*—despojado de su matiz técnicofilosófico más conocido—, no habría inconveniente en señalar como fiel característica de la civilización española su sano y equilibrado *pragmatismo*.

Precisamente en este último sentido preferimos hablar de civilización que de cultura. Aplicado a nuestro acontecer espiritual, dicho vocablo extrae su savia de una realidad harto más afín a la mentalidad hispánica: la *civitas*, Roma. Por la palabra *civilizar*

---

(8) Cierto hábito intelectual ha acuñado una interpretación de los términos *civilización* y *cultura*, basada en Spengler—con una anticipación eventual y asistemática en Donoso—, según la cual *civilización* es un externo precipitado, en épocas decadentes, de las orgánicas y primigenias actividades del espíritu —*cultura*—. En A. Weber, su significación se orienta hacia la esfera de lo utilitario y acumulable—*técnica*, en sentido amplio—. Aceptable para ciertos fines de conceptualización histórica, tal interpretación debe dejar intacta la validez del término *civilización* para expresar el complejo axiológico de una cierta modalidad del espíritu.

(9) De ahí quizá su preferencia por las metafísicas sustancialistas, especialmente las de la línea Aristóteles-Santo Tomás, que muestra insistentemente a lo largo de su historia.

discurre un nervio ético y pragmático que informa la misión imperativa en nuestra tarea histórica. Esa especial disposición impulsó a nuestro pueblo a un activismo portador de cultura. Su intención ecuménica produjo en los siglos de Oro el mayor extravasamiento de cultura que conoce la Historia en un período tan breve de tiempo. Trátase de una actitud *asimilista*, pero que no asimilaba lo extraño a lo rigurosamente propio, sino más bien lo propio y lo extraño a un común denominador católico y occidental. El español es—sin que tengamos que desestimar su genio creador—*plasmador de valores*, no *creador;* no sabría serlo propiamente, pues tiene por inconcuso un horizonte común y sobrestante de valores eternos y originariamente revelados.

Una mirada superficial ha sobrestimado el individualismo español como obstáculo para una vocación universalista. Dice sutilmente Waldo Frank—aunque con sentido equívoco—que "para el español, intensamente individual, España fué siempre cada día más y más subjetiva, hasta el punto de que, por último, desaparecieron las fronteras del mundo exterior". Hay algo de cierto en el juicio. Tengo para mí que, por un proceso de subjetivación típicamente nuestro, el español se incorpora España desde dentro de sí, hasta convertirse para él no en *una* forma de ser que le trasciende, sino en *la* forma de ser por antonomasia, que se confunde, al par, con *su* forma de ser. En esta coyuntura espiritual, el universalismo es difícilmente eludible, y, en realidad, él no hace nada por esquivarlo. Su misión universalista viene dada en cuanto que esa España, íntimamente asimilada, se le ofrece como encarnación de *los* valores universales. Esa subjetivación, hipóstasis de lo hispánico si se quiere, está en el lado opuesto del *nacionalismo* moderno, pues la hispanidad no se postula como *un* particularismo—el de los míos—frente al de *otros*, sino como inserción del individuo, sin distinción, en esencias universales. La expansión de la cultura hispánica se manifiesta como integración de lo plural en lo universal.

El español, al identificarse con España, no piensa a ésta como una interpretación de la vida entre otras muchas posibles; como una entidad, en lo esencial, de valor relativo. El *relativismo* es lo más lejano del español clásico—que, por otra parte, es *ecléctico*, sabiamente ecléctico—. El hecho se manifiesta en un fenómeno que, con Giménez Caballero, denominaríamos de *consustancialidad estatal*. En su virtud, el español llega a "hacer del Estado una especie de institución espiritual. Inculcar la fe mediante la Inquisición; restablecer la verdad con la espada" (W. Frank).

La autoconciencia del valor que se detenta, la convicción que inspira la posesión de la verdad, afectan radicalmente a la disposición psicológica de ese español ecuménico. Y esta disposición ha producido interpretaciones desfavorables de nuestra ética. Espero poder dedicar un trabajo al estudio de lo que Ortega ha bautizado como *soberbia española*, y que tiene mucho que ver con lo que se ha dicho sobre los presuntos complejos de inferioridad o superioridad del español. Aquí sólo diré que el español de nuestro tiempo ha bastardeado, en múltiples ocasiones, su propia esencia, vaciándose de los valores para quedarse sólo con los ademanes; para ese español olvidadizo de lo sobrenatural, la caridad se esfuma y aparece la soberbia y un irritante aire de suficiencia. Para el auténtico, en cambio, "la esencia de lo que pudiéramos llamar quijotismo étnico estriba en el convencimiento que cada cual tiene de sí mismo y de la alta misión a que está llamado, como elemento de la comunidad a que pertenece"; y "la raíz del quijotismo no se encuentra, como dice Unamuno, en el ansia de renombre y fama. No suele pagarse nuestra raza de nominalismos y cosas aparenciales. Ya que el arte y la religión de España tienen un carácter fundamentalmente realista, no puede hacer una excepción su filosofía". Esta aguda visión de nuestro quijotismo, que debemos al olvidado ensayista Luis André, se puede caracterizar con estas palabras: "El quijotismo es la pragmatización fantástica de un ideal de justicia vivo y perenne en el corazón del hombre, que quiere imponerlo dogmáticamente por la caridad." Y si bien su intención no es válida, no podría encontrar fórmula más concisa y expresiva que la del referido ensayista cuando escribe: "El hombre moral, según nuestras concepciones éticas, no es un *fin en sí*, sino una *actividad para un fin*."

Gonzalo Puente Ojea.
Núñez de Balboa, 15.
MADRID.



PANORAMA Y PROBLEMAS DE LA PINTURA ESPAÑOLA

POR

ENRIQUE LAFUENTE FERRARI

Para dar una idea de la situación actual de los estudios sobre pintura española y de la posición que esta disciplina ocupa tanto en los estudios hispánicos como en el panorama general de la historia artística europea, se hace preciso referirnos al progreso que estos estudios han experimentado en los últimos cincuenta años. La pintura española estaba prácticamente sin estudiar al comenzar el siglo. El arte pictórico español se ofrecía al hispanista y al *amateur* con unas limitaciones que empobrecían extraordinariamente la visión de un capítulo de importancia innegable de la historia del arte occidental. La pintura española era considerada inicialmente digna de atención sólo por unos cuantos maestros que sobresalían, de manera un tanto enigmática e inexplicable, del resto de una producción muy poco conocida y estimada como insignificante; en el paisaje de la historia pictórica española, unas cumbres solitarias se alzaban inexplicablemente sobre una llanura monótona. Cierto es que los románticos sintieron el atractivo de nuestra pintura acaso de un modo prematuro. Sus estimaciones del *Greco* o de Zurbarán—recuérdese el precoz interés demostrado por una colección que fué del rey Luis Felipe de Francia—tuvieron sólo un interés efímero y pasajero (1). Murillo, en favor ya desde el XVIII, fué durante un siglo el maestro más representativo y acaso el único cotizado de la pintura española (2). Por ello, la monografía de Justi sobre Velázquez tuvo un cierto valor de revelación. Pero Justi, que abordó el estudio del maestro español después de haber publicado estudios tan densos como los dedicados a Winckelmann y a Miguel Angel, traducía en su libro sobre el pintor español, más que la estimación de nuestra escuela, su asombrada sorpresa ante un maestro de primer orden, rara excepción en un país, según él, poco dotado para el arte. Los prejuicios de Justi contra

(1) Véanse los estudios de Paul Guinard: *Zurbarán et la découverte de la peinture espagnole en France sous Louis-Philippe*, publicado en el *Hommage à Martinenche*, París, s. a.; y el de Xavier de Salas: *La valoración del "Greco" por los románticos españoles y franceses.*

(2) Véase Mayer: *Cuadros de Murillo en colecciones de Amberes, del siglo XVII.* (Archivo Español de Arte y Arqueología, 1932.)

el arte español, su falta de simpatía—y de comprensión, por tanto— de lo que nuestra compleja historia supone, quedaron evidenciados en el panorama de conjunto sobre las artes en España, que se imprimió al frente del *Baedeker* de España y Portugal.

No podemos extrañarnos de esta incomprensión cuando la encontramos también en escritores tan apasionados en la defensa de los valores culturales españoles como Menéndez Pelayo (3). En realidad, se opinaba sobre nuestro arte sin conocerlo, y Menéndez Pelayo no era en esto excepción. Pero de todos los aspectos de nuestro arte, la pintura padecía especialmente de esta falta de estudios previos; no se habían explorado a fondo los archivos ni los rincones de las provincias españolas; después del esfuerzo realizado por los eruditos del XVIII (Ponz o Ceán Bermúdez), especialmente), el siglo XIX, aunque algo aportó a la historia de nuestras artes, careció de curiosidad metódica por la investigación de nuestra historia pictórica. Añádase a esto el desdén por la producción pictórica medieval, es decir, por nuestros primitivos, desconocidos casi enteramente cuando la investigación de los historiadores de Europa descubría el continente maravilloso de los primitivos de Italia. El espacio que Ceán dedica a los primitivos en su *Historia de la pintura,* que ahora he comenzado a editar (4), o las absurdas páginas que a estos capítulos les dedica un político metido a historiador, como Francisco Pi y Margall (5), demuestran esta ignorancia, que en los años que median entre uno y otro trabajo apenas había cambiado de situación. De lo que se sabía, en 1885, sobre pintura primitiva española dan, por ejemplo, idea los capítulos del excelente resumen que dedicó don Manuel Bartolomé Cossío en la síntesis de historia pictórica española, incluída en la Enciclopedia española de Gillman, único intento de resumir de una manera objetiva y científica lo que se sabía sobre nuestros pintores en el último tercio del XIX (6).

Vino a ser por ello significativo un episodio que tuvo su resonancia internacional allá por 1905. Se trata de lo que llamó Bertaux

---

(3) Me refiero al texto de Menéndez Pelayo en sus *Ideas estéticas,* tomo IV, página 47 (ed. "Escritores Castellanos"), que comenté en mi estudio *La pintura del siglo XVII en España. (Historia del Arte,* Labor, tomo XII, 2.ª edición, 1945.)

(4) Véase mi trabajo *Una obra inédita de Ceán Bermúdez.* La *Historia del arte de la pintura,* en la revista *Academia, Anales* y *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando,* 1951. Allí mismo se comienza a publicar el texto de Ceán sobre la pintura española, incluyéndose sus capítulos sobre primitivos.

(5) F. Pi y Margall: *Historia de la pintura en España,* Madrid, 1851, volumen I; pero no se publicó la continuación.

(6) *Enciclopedia popular ilustrada de Federico Gillman,* tomo IV, Madrid, 1885, págs. 740-804.

la aventura del descubrimiento de un gran primitivo español: Bartolomé Bermejo. Me refiero a la aparición en el comercio de arte de Berlín de la gran tabla de *San Miguel venciendo al demonio* —hoy en poder de lady Ludlow, en Londres—, firmada por un "Bartolomeus Rubeus"; sus calidades excepcionales atrajeron la atención de coleccionistas e historiadores, que confesaban su desconcierto aute un gran pintor primitivo al que no podía fácilmente clasificarse entre lo conocido hasta entonces. La interpretación de la firma dió lugar a muy curiosas hipótesis. Se quiso hacer a este artista un pintor francés, un *maître Roux;* acaso un pintor alemán, *meister Roth;* cuando la realidad es que se trataba del Bartolomé de Cárdenas, o Bartolomé Bermejo, que tenía, olvidada de todos, una obra magistral en la catedral de Barcelona (7). La figura de este gran pintor fué creciendo y desarrollándose, hasta poder ser objeto, en 1926, de una elaborada monografía de don Elías Tormo (8). Los historiadores del arte que sintieron su curiosidad por lo hispánico se dieron cuenta de que había toda una provincia de la pintura europea por explorar. Los esfuerzos de una gran generación de eruditos españoles (Cossío, Tormo, Gómez Moreno, Sampere, Tramoyeres, Gudiol *senior,* etc.) (9), que se adentraron por el campo casi virgen de la historia pictórica española, se vieron secundados por historiadores extranjeros, que acudían llenos de curiosidad y de buena voluntad al estudio de nuestro arte. Franceses y alemanes, primero; norteamericanos, después, tomaron parte en esta cruzada para restaurar una provincia olvidada de la historia pictórica del mundo. El esfuerzo aunado de españoles y extranjeros ha producido en cincuenta años magníficas cosechas, y hoy el panorama de los primitivos españoles, especialmente, abruma por lo complejo y numeroso, pudiendo decirse que, si no siempre en calidad, en número al menos, las pinturas españolas producidas entre los siglos X y XV constituyen un lote verdaderamente fabuloso. Cierto es que, como todo lo español, no siempre esta producción es fácilmente homologable con los capítulos correspondientes de la pintura europea. El orientalismo a que nuestra situación mediterránea y las vicisitudes históricas nos han empujado repetidas veces en la Historia quedaba evidenciado por el descubrimiento de toda una escuela de pintura mozárabe desarrollada en los siglos IX al XI,

(7) La historia de los pasos de este descubrimiento fué relatada por Emile Bertaux en sus artículos sobre "Les primitifs espagnols", aparecidos en la *Revue de l'art ancien et moderne,* de 1906 a 1909.

(8) *Bartolomé Bermejo, el más recio de los primitivos españoles.* (Archivo Español de Arte y Arqueología, 1926.)

(9) Para una bibliografía esencial de la pintura en España, véase mi libro *Breve historia de la pintura española,* 4.ª ed., 1953.

y que los estudios de Gómez Moreno, de Neuss y de Bordona pusieron sobre la mesa (10); desde entonces, este capítulo de nuestra pintura atrajo cada vez más la curiosidad sorprendida de los estudiosos, aunque todavía no poseemos el gran estudio de conjunto que este capítulo está exigiendo. Recientemente va cobrando cuerpo otro capítulo de fecha aún anterior: el de la pintura mural asturiana del siglo IX, que los estudios de Selgas hace algunos años, y más recientemente de Schlunk (11), revelan como un singular y originalísimo preludio de la historia pictórica española, en el que se mezclan de manera singular las supervivencias del arte clásico con la influencia oriental musulmana.

Hay que mencionar inmediatamente la enorme revalorización que ha tenido desde los primeros tiempos del siglo el estudio de nuestra pintura románica, que obtuvo estimación museal a partir de los meritorios esfuerzos de la Junta de Museos de Barcelona, ya en el primer decenio del siglo XX. Los estudios de Pijoán (12) y otros eruditos catalanes atrajeron inmediatamente la atención sobres los frescos románicos de España y las pinturas en tabla del siglo XII, que concretaron la atención de profesores de Universidades americanas que se especializaron en este trabajo; mencionemos especialmente a Cook y Kuhn (13). Todavía no hace muchos años, el Museo del Prado, que albergó, desde el reinado de Fernando VII, lo mejor de las colecciones reales de pintura (desde los primitivos flamencos en adelante), acogía, como un homenaje a este enriquecimiento de nuestra historia pictórica, los frescos de la iglesia de Maderuelo, mientras que la Sección Románica del Museo de Barcelona era considerada ya, desde hace muchos años, como la más importante en su género de todos los museos de Europa. Así, pues, desde la pintura mural asturiana del siglo IX, o la miniatura mozárabe del X, a los frescos y tablas de tradición románica, que penetraban muy dentro del siglo XIII, una serie de capítulos de an-

(10) Gómez Moreno: *Iglesias mozárabes* (Madrid, 1919); Neuss: *Die Katalanische Bibel-Illustration... und die Althispanische Buch-Maleiei* (Bonn, 1922), y *Die Apokolypse des Hl. Johannes in des altspanischen... Bibel-Illustration* (Münster, 1931); J. Domínguez Bordona: *La miniatura española* (Barcelona, 1929).

(11) H. Schlunk: *Las pinturas de Santullano. Avance al estudio de la pintura mural asturiana de los siglos IX y X* (Archivo Español de Arte y Arqueología, 1952), y *Catálogo de la exposición... sobre la pintura mural asturiana, siglos IX y X*, por Magín Berenguer.

(12) *Les peintures murales catalanes* (Barcelona, 1907) y continuación en el *Anuari de l'Institut d'estudis catalans* (1911-12).

(13) W. W. S. Cook: *Romanesque spanish mural painting*, artículos en *Art Bulletin*, a partir de 1929. Del mismo autor: *The earliest painted panels of Catalonia*, en *Art Bulletin*, a partir de 1922; C. L. Kuhn: *The romanesque mural painting of Catalonia* (1928). Véase también el volumen VI de *Ars Hispaniae: Pintura románica*, de Gudiol y Cook.

tigüedad venerable, con profusión de ejemplares clasificables, enriquecían de modo singular la historia de nuestra pintura primitiva.

Fué la pintura gótica la que atrajo ya desde los comienzos del siglo a hispanistas extranjeros, como Bertaux, Von Loga y Mayer. Es muy curioso hoy, en 1954, repasar aquellos artículos que Bertaux publicó en la *Revue de l'Art*, a partir de 1906, sobre los primitivos españoles, y compararlos con lo que significan hoy las 6.000 páginas dedicadas por Post (14) a resumir el *corpus* de los primitivos españoles. Cualquiera que sea la estimación que pueda hacer en nuestra pintura un observador imparcial, lo que no podrá en adelante es negarse el volumen verdaderamente impresionante que la producción pictórica tuvo en España durante los siglos medios. Téngase en cuenta que España, es decir, el territorio español, hubo de sufrir, desde el siglo XVIII, guerras asoladoras, culminadas con la invasión napoleónica, que tan terribles destrozos causó en el Patrimonio Artístico español, agravados por el desolador efecto de la desamortización eclesiástica, medida política de franco carácter antirreligioso, que arruinó a la mayor parte de las fundaciones monásticas de España y causó la pérdida o la dispersión de una buena parte de nuestra riqueza artística. Guerras aún más recientes y revoluciones bien próximas vinieron a aumentar las destrucciones; si, a pesar de la acción devastadora del tiempo y de los hombres, se ha conservado hasta hoy un número tan impresionante de pinturas españolas de la Edad Media, puede pensarse que el volumen de la producción pictórica española fué ya, desde tiempos tan remotos, muestra evidente de la vocación artística nacional.

Nuestro arte, y singularmente nuestra pintura, padeció de las calificaciones estéticas imperantes desde los tiempos neoclásicos. El arte de Europa, en lo que posee de más clásico y refinado, puede ordenarse según un meridiano que marca la línea oblicua: París-Roma; podemos llamarle el eje del arte clásico, un arte que participa de la estética de los pueblos antiguos, estética idealista, arquetípica, inspirada en los cánones de la belleza. A derecha e izquierda de esta línea clásica se extienden provincias artísticas caracterizadas por su antiidealismo. Nuestro arte no sacrifica en los altares de la perfección ni de la belleza; es un arte rudo, fuerte, apasionado del carácter, profundamente humano, más expresivo que analítico. Por ello, nuestro arte tiende hacia una especie de *naturalismo impresionista* más que al realismo descriptivo y objetivo de los países germánicos. Estos caracteres, de cierta rudeza

---

(14) Ch. R. Post: *A history of spanish painting*, XI vols. en 14 tomos, publicados por la Universidad de Harvard desde 1930.

áspera e ingrata, han constituído siempre un *handicap* para la estimación de la pintura española cuando venía a estudiarse por hombres formados en los cánones del arte clásico que imperaban en el centro de Europa, o sea en el eje Roma-París.

Desde los primitivos, la escuela española posee caracteres propios de fuerza y monumentalidad, aunque la producción no alcance el nivel de lo mejor de otros países, personalidades que justifican el estudio detenido de nuestra escuela y que merecen elevada calificación estética. En muchos casos, la restauración y aun el descubrimiento de los nombres y de las obras de estos maestros es tan reciente que apenas han podido incorporarse a los manuales internacionales. Este ha sido el caso, por ejemplo, de un Bernardo Martorell (15), pintor catalán de la primera mitad del XV; éste es el caso de Borrassá, de Jaime Huguet (16) o del propio Bermejo. Un ejemplo brillante de resurrección pletórica ha sido el del pintor castellano Pedro Berruguete, cuya monografía sólo ha podido redondearse en los últimos lustros (17), al comprobarse, mediante un detenido análisis estilístico y la investigación de sus obras en España, que debemos poner hoy bajo el nombre de Berruguete obras que antes se atribuían a Melozzo da Forli o a Justo de Gante. Berruguete resulta ser, según el consenso de los más autorizados especialistas no españoles (Hulin de Loo, Gamba, Griganti, Post), el autor de los retratos de hombres ilustres que decoraban el estudio de Federico de Montefieltro, así como de las representaciones de las artes liberales, que sólo en parte se conservan.

Otra de las objeciones hechas frecuentemente al arte y a la pintura de España ha sido la cierta facilidad receptiva con que se acogió en España a artistas extranjeros. Esto es cierto; pero no lo es menos que en todos ellos, o al menos en los mejores, España ejerció una fuerte influencia, hispanizando su obra, que quedó así impregnada del carácter nacional. Es un fenómeno singular, que afecta en nuestro país tanto a los pintores como a los escultores o a los arquitectos. Junto a este fenómeno se da el inverso de la resistencia que España presenta a la invasión de ciertos estilos poco afines con el temperamento nacional. Si alguna vez se ha dicho que nuestro arte era, por esta facilidad receptiva, *arte de aluvión*, podríamos contestar a esto que España sólo asimila aquello que le es afín, y que, por el contrario, en esta asimilación de-

---

(15) Se trata del pintor conocido anteriormente como el maestro de San Jorge, por la tabla del Museo de Chicago.

(16) Sobre Huguet es muy completa monografía la de José Gudiol Ricart y Juan Ainaud: *Jaime Huguet* (Barcelona, 1948).

(17) Su circunstanciado resumen en la *History*, de Post, vol. IX, part. I.

forma todos los estilos, cuya recepción llega a verificarse en el terreno de nuestro arte. Así, el realismo del arte de los Países Bajos encuentra fácil aceptación en España, y en toda la segunda mitad del siglo XV la producción española puede con rigor objetivo ser denominada, como hoy se hace por los historiadores, estilo hispanoflamenco, en el que sobresalen maestros como Fernando Gallego y tantos otros pintores estimables, aunque de segunda fila en la producción primitiva castellana de esta época.

Por el contrario, en la avasalladora oleada de influencia italiana que tiene lugar en el XVI, la historia de nuestra pintura señala, para un observador atento, una positiva resistencia a la adopción de los cánones estéticos del arte idealista del humanismo. La sensibilidad y los modos de concepción artística de la Edad Media perviven profunda y persistentemente en España, y a través de sus mejores maestros puede, en cierto modo, enlazar la Edad Media con la Contrarreforma. El paréntesis italianista es breve e insincero; por ello, los mejores pintores españoles del XVI (18) significan esta nostálgica regresión hacia los ideales de la Edad Media (Juan de Juanes, Luis de Morales) o una vuelta hacia las disciplinas realistas del retrato (Sánchez Coello, Pantoja). El manierismo es más vacío e insincero en España que en cualquier otro país de Europa, mostrando esa faceta de resistencia tan singular en la historia de nuestra pintura, y que conviene destacar para el que quiera interpretar nuestra pintura desde el punto de vista del lugar común de *la latinidad*. Por ello, la escuela de Italia que más profunda influencia ejerció en la pintura española fué, en el siglo XVI, la de Venecia; la más entregada a una concepción pictórica del cuadro, en la que predominan un cierto impresionismo de factura, un antidibujismo colorista, favorable al estudio de la atmósfera y la representación del espacio. Esto, y lo que posee de trasfondo bizantino medieval, es lo que explica el éxito en España del *Greco*, un expresionista disidente de un mundo de manierismo pictórico (19).

La historia tradicional de la pintura española concedía una importancia exclusiva y, por tanto, excesiva a la influencia del Caravaggio en el sesgo naturalista que toma la escuela al filo del si-

---

(18) Es una de las épocas peor estudiadas de nuestro arte; como estudio de conjunto, aún no ha visto la luz nada mejor que el de Tormo: *Desarrollo de la pintura española en el siglo XVI* (Madrid, 1900). Angulo tiene en preparación un trabajo sobre la pintura de esta época.

(19) En su mejor parte está vigente aún el estudio de Cossío, aparecido en 1908; lo biográfico se completó después por San Román en sus dos estudios: *"El Greco" en Toledo* (1910) y *De la vida del "Greco"* (1927). En 1950 ha aparecido una copiosa obra en dos volúmenes, de José Camón Aznar: *Dominico Greco.*

glo XVII. En los últimos años se ha reaccionado contra esta unilateral interpretación. Existe ya en *el Greco* una reacción antidibujista muy afín a la vocación española, así como un interés por los estudios de luz artificial, que ya abundaron incluso entre los manieristas italianos. La pintura española fué caravaggista en cuanto se conoció en España a Caravaggio; pero antes de ello existían ya en España brotes de un realismo pretenebrista, que, sin duda, no se debe a la influencia del Merisi. Estudios apurados de estos últimos años parecen precisar que el primer cuadro del Caravaggio llegado a España, de que se tiene noticia, fué la *Crucifixión de San Andrés*, que trajo a su palacio de Valladolid el conde de Benavente, en 1610 (20). Pues bien: en los años anteriores a 1600, pintores españoles como fray Juan Sánchez Cotán pintaban ya bodegones tenebrosos, de un rigor de construcción plástica y de un estudio de calidades verdaderamente notables (21).

La historia artística ha concedido una excesiva atención, durante el siglo XIX, a toda *influencia* registrable de un arte sobre otro, olvidando que, en muchos casos, el nudo del proceso artístico debe atender, con no menor cuidado, a las *coincidencias* que se manifiestan entre maestros y escuelas; en ellas puede encontrarse la clave para sorprender más de cerca el proceso inmanente del arte. Pues interesa, hoy que se habla tanto de la unidad de Europa, rectificar ese excesivo nacionalismo, que ha inficionado viciosamente los estudios históricos durante la época positivista y sus consecuencias.

En este sentido concedemos hoy una atención que puede orientar con eficacia los estudios de la pintura española en los últimos decenios a una generación de transición, anterior al momento en que surgen los grandes maestros de la pintura del XVII. Es la que podemos llamar generación de 1560, por el decenio en que nacen los principales pintores que preparan la madurez de la pintura española. Me refiero no sólo el pretenebroso Sánchez Cotán, sino a otros maestros de la Escuela de Toledo próximos al *Greco*, como Tristán u Orrente; a los sevillanos Roelas y Pacheco, y, de modo especial, a Francisco Ribalta. La figura de Ribalta ha renovado su biografía en estos últimos años (22). Está comprobado que fué catalán, como dijo de él Lope de Vega; nació en Solsona, se formó

---

(20) Juan Ainaud: *Ribalta y Caravaggio*, en *Anales* y *Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*, 1947.

(21) Véase Emilio Orozco: *El pintor cartujo Sánchez Cotán y el realismo español* (Clavileño, 1952).

(22) Véase José M.ª Madurell: *Francisco Ribalta, pintor catalán*, en *Anales* y *Boletín de los Museos de Arte de Barcelona*. 1947. En 1938 había aparecido el estudio de miss Fitz-Darby: *Francisco Ribalta and his school.*

en Madrid, y sólo ya siendo un pintor formado se instaló en Valencia, a cuya Escuela se le ligaba al creérsele nacido en Castellón. Ribalta participa del momento pretenebroso, como lo demuestra su cuadro, que conservaba el Museo del Ermitage, y fecha en 1582, a los diecisiete años. Solamente en las obras de vejez de Ribalta se define su vigoroso estilo naturalista. Se desvanece, en cambio, la idea de que José de Ribera, *el Españoleto,* el gran pintor español nacido en Játiva, pudiera formarse con Ribalta, con lo que viene a quedar un poco en el enigma la formación de este gran pintor tenebroso y naturalista, en el que, sin duda, pesó, por su precoz estancia en Italia, la influencia del Caravaggio (23).

En los maestros de la generación decisiva de la pintura española, la de los artistas nacidos hacia 1600, se ha renovado también, casi enteramente, la biografía de Zurbarán, uno de los pintores peor conocidos hasta el momento presente y que ha comenzado a gozar en los últimos años de un favor inusitado entre los críticos y artistas. Descubrimientos documentales, debidos en gran parte a la constancia de María Luisa Caturla, nos han familiarizado con aspectos de la vida del pintor que no conocíamos. Formado en Sevilla, Zurbarán tuvo una actuación de largos años, como pintor local, en Llerena; tarda en aparecer en él la influencia tenebrosa, que acaso recibe por mediación de Velázquez y de los cuadros de Ribera. En el arte de Zurbarán, pintor de santos y frailes, pervive una nota de artesanía medieval, que no es sino una prueba más de la raíz medieval de la cultura de los clásicos españoles. Conocemos hoy mejor que hace treinta años la obra de Zurbarán, aunque quedan puntos oscuros en su biografía, que irán aclarando, sin duda, los trabajos monográficos que anuncian de próxima aparición la señora Caturla, M. Guinard y Mr. Soria (24).

Sin que haya habido revelaciones sensacionales, también la figura de Velázquez ha atraído numerosos estudios en los últimos años; han salido a la luz nuevas pinturas, se han logrado precisiones documentales de algún valor y comienza a considerarse con fundamentos más sólidos una interpretación de la obra del artista y del proceso de su obra. En ella, por su finura y penetración, es capital el trabajo reciente de Ortega y Gasset (25).

---

(23) La última monografía editada por la Hispanic Society, de Nueva York, es la de Elisabeth du Gué Trapier: *Ribera,* 1952.

(24) María Luisa Caturla: *Pinturas, frondas y fuentes del Buen Retiro* (Madrid, 1947), y *Zurbarán en Llerena.* (Archivo Español de Arte y Arqueología, 1948.) Véanse también los estudios de Guinard: *Los conjuntos dispersos o desaparecidos de Zurbarán* (Archivo Español de Arte y Arqueología, 1946-48), y de Soria: *Zurbarán: a study of his style. (Gazette Beaux Arts,* 1944.)

(25) Entre los últimos trabajos sobre Velázquez hay que citar: Sánchez

De Alonso Cano, como pintor, lo ignorábamos casi todo; una oleada de curiosidad y de estudio comienza a precisarse sobre este pintor, sobre el cual ha salido a luz una monografía un tanto desordenada, pero que aporta novedades, y otra se anuncia que aclarará extremos notables del proceso de la obra del pintor (26).

Hoy por hoy, es Murillo el más olvidado de los pintores españoles de la época clásica; sin duda, contribuye a ello, en primer lugar, la escasa sintonización de su arte delicado y sentimental con nuestros tiempos de hierro. Pero también contribuye a este olvido la gran dificultad que presenta un intento de revisión de la obra del pintor, numerosísima y dispersa, en buena parte, en colecciones privadas de Inglaterra y Norteamérica, aparte de lo que en todos los museos se conserva de su mano. No se anuncia todavía, por el momento, una revisión de la obra de Murillo, que, sin embargo, sería pieza capital para completar el panorama de nuestra pintura del XVII.

No puedo referirme aquí a problemas y a estudios de detalle en lo que a otros pintores del XVII se refiere; pero es evidente que nuestro conocimiento de muchos de ellos es más completo y más fino que lo era hace cincuenta años, y, sin duda, puede pronosticarse una creciente oleada de interés del coleccionismo y del mercado internacional por los maestros menores andaluces o madrileños del siglo XVII. El injusto desdén en que solía envolverse esta producción secundaria habrá de ser rectificado, del mismo modo que se va revalorizando en Francia a los pintores provincianos, olvidados durante los siglos anteriores por una historia excesivamente centralista.

Ninguna sorpresa importante nos ha revelado, hasta ahora, el estudio del siglo XVIII; merece, no obstante, destacarse la convicción que va arraigándose, en los que al estudio de la pintura nos dedicamos, de que la pintura española barroca no muere tan súbitamente como quería la historia tradicional. La tradición de la pintura religiosa española, de veta castiza, continúa viviendo una existencia soterrada y provinciana, pero estimable, durante buena parte del siglo XVIII. Esta realidad ha sido excesivamente oscurecida

---

Cantón: *Cómo vivía Velázquez* (Madrid, 1942); ídem: *Las Meninas y sus personajes* (Barcelona, 1943); E. Lafuente Ferrari: *Velázquez* (Barcelona, 1944); E. du Gué Trapier: *Velázquez* (Nueva York, 1948); D. Angulo: *Velázquez; cómo compuso sus principales cuadros* (Madrid, 1947); ídem: *Las hilanderas.* (Archivo Español de Arte y Arqueología, 1948.) El estudio de Ortega, incluído en sus *Papeles sobre Velázquez y Goya* (Madrid, 1950).

(26) M. Martínez Chumillas: *Alonso Cano* (Madrid, 1950). El profesor Harold Wethey, de Ann Arbor, Michigan, prepara un libro muy completo sobre Cano.

por el brillante y superficial telón de la pintura académica, instaurada en la corte por los Borbones al ocurrir el cambio de dinastía.

La capacidad española de reaccionar ante esta extranjerización impuesta desde arriba queda demostrada por la aparición del genio de Goya. Si el punto final de la gran pintura europea, italiana, tradicional, lo encontramos en Madrid, en el gran fresco de Tiépolo para el Salón del Trono del Palacio Real, canto de cisne del gran maestro veneciano, fechado en 1764, la obra de Goya, a partir del último decenio del siglo, abre de par en par las puertas de un mundo nuevo: el de la sensibilidad moderna, que supone una revolución artística fundamental. Hoy más que nunca vemos que en Goya están predichas todas las violencias y las subversiones de la pintura contemporánea. Los frescos de San Antonio de la Florida, o los cuadros de guerra que existen en el Museo del Prado y en las colecciones españolas, predicen a la vez el impresionismo y el expresionismo. *Los caprichos*, *Los disparates*, o las pinturas de la Quinta del Sordo, abren la puerta al mundo de las imágenes oníricas que cultiva hoy con demasiado consciente complacencia el superrealismo (27). En Goya está predicha la violencia de técnica, la deformación, la distorsión de la forma en que se complacen las más extremas tendencias modernas; en cuanto a su profunda y profética significación cultural, Hane Sedlmayr (28) ha visto en la lámina inaugural de *Los desastres*, en los *Tristes presentimientos de lo que ha de suceder*, una especie de extraño símbolo adivinatorio de las catástrofes de nuestros días, intuídas por Goya en los años en que se pone en marcha esa gran máquina de destrucciones que fué la Revolución francesa, prólogo de las crisis de la Europa contemporánea. Esto nos explica que la atención hacia Goya no haya hecho sino crecer y que el número de estudios parciales de aportación y precisiones logradas por españoles y extranjeros, en el conocimiento e interpretación de la obra de Goya, ocupe parte muy importante no sólo en la bibliografía, sino en la problemática de la pintura española considerada ahora, y en este caso plenamente, no como estrecha manifestación del genio local, sino como una aportación capital al proceso espiritual de Europa. Románticos o

---

(27) Estudios modernos sobre Goya: Sánchez Cantón: *Vida y obras de Goya* (Madrid, 1951); V. de Sambricio: *Tapices de Goya* (Madrid, 1948); E. Lafuente Ferrari: *La situación y la estela del arte de Goya* (Madrid, 1947); S. Cantón: *Los caprichos y sus dibujos preparatorios* (Barcelona, 1949); J. Camón: *Los disparates y sus dibujos preparatorios* (Barcelona, 1950); E. Lafuente Ferrari: *Los desastres de la guerra y sus dibujos preparatorios* (Barcelona, 1952); X. de Salas: *Goya: La familia de Carlos IV* (Barcelona, 1944). Téngase en cuenta la *Aportación a una bibliografía de Goya*, Ruiz Cabriada y el estudio sobre *Los caprichos*, publicado por J. López Rey, en América.

(28) *Verlust der Mitte*, Salzburgo, 1948.

impresionistas franceses invocaron, como precedentes, a los grandes pintores españoles: Goya o Velázquez; la integración del estudio de las diversas escuelas, a pesar del nacionalismo de los historiadores se va imponiendo cada vez más como una evidencia y afirmando, por tanto, la necesidad de colaboración entre los historiadores del arte de todos los países, prescindiendo de prejuicios y vanidades, en cuanto a la preeminencia de las escuelas artísticas particulares.

El desdeñado siglo XIX comienza a cobrar interés en sus pintores; en esta centuria, sin duda alguna, los movimientos son internacionales y en todas las naciones los artistas quedan afectados por las grandes corrientes del estilo. España, país periférico, no escapa a esta relación, aunque las categorías aplicables a su pintura no son exactamente coincidentes con las que han tratado de imponer a toda Europa los historiadores de la pintura francesa. No podemos desconocer que en Fortuny o en Rosales hay un preimpresionismo que, sin duda, quedó frustrado por la muerte prematura de estos dos grandes pintores. Acaso por ello, la fórmula propiamente impresionista tardó en arraigar en España y cuando entre nosotros se introduce—Sorolla, Beruete, Regoyos—, adopta motivos tan singulares que, en modo alguno, pueden coincidir con el canon ortodoxo de lo francés. Woermann dijo ya de Sorolla, aproximándolo a pintores germánicos o eslavos, que era un *realista a plena luz*; las grandes composiciones de Sorolla en su pintura de aire libre son insólitas en el impresionismo francés; es, en definitiva, un problema de formato y de proporciones que se hace evidente en Sorolla, como se hacía también en los primitivos españoles: Bermejo, por ejemplo.

En cuanto al interés apasionado de los artistas españoles en el descubrimiento de nuevos continentes artísticos, queda evidenciado con los grandes nombres de pintores de nuestra época, que España ha dado a los movimientos de vanguardia universal. Para no referirme sino a las últimas generaciones, basten los nombres de Picasso, Miró y Dalí. Con esta alusión ha de terminar el escueto panorama de conjunto que pretendo dar en estas páginas. Podemos, por ello, resumir diciendo que, pese a decadencias circunstanciales, a aislamientos voluntarios o forzosos, y a peculiaridades hurañas del genio nacional, España sigue estando en primera fila, en cuanto a su aportación de grandes artistas, a la pintura del mundo.

Enrique Lafuente Ferrari.
Velázquez, 45.
MADRID.

SALAMANCA, EN LA AMERICA ESPAÑOLA

POR

RAFAEL HELIODORO VALLE

Si la figura de Santiago irradia desde el siglo XVI hacia la América Española (1), la imagen de la ciudad de Salamanca se aparece en universidades, libros y civilizadores españoles en un mapa en que su nombre se reitera innumerable y heráldico.

Alonso de la Veracruz y Bernardino de Sahagún, Juan Ruiz de Alarcón y Juan de Palafox y Mendoza se hallan entre los salmantinos más ilustres en la historia de la cultura en América. Y si se habla de los capitanes más distinguidos, allí están Hernán Cortés, los hermanos Vázquez de Coronado y el pacificador don Pedro de la Gasca; y luego tantos maestros y evangelizadores, cuyos nombres palpitan en los anales y los menologios, como para demostrar que Salamanca fué cabeza de ciudades, flor de luz en la historia de los pueblos americanos, madre de Universidades. Las de Méjico y Lima fueron creadas (1541) conforme a la de Salamanca (2) (3). El nombre de Salamanca, seguramente, fué bien difundido entre los lectores americanos del *Quijote*, el cual habla de ella en la segunda parte.

DOS CIUDADES

Tres ciudades españolas asumieron el nombre de Salamanca en el siglo XVI: la primera en Yucatán, la segunda en Honduras y la tercera en Venezuela. El nombre geográfico aparece también en Chile, Cuba, Perú, Colombia, Méjico y República Dominicana (4).

Salamanca de Yucatán, fué fundada por orden de Francisco de Montejo, salmantino.

Alonso Dávila (5) "a media legua de un pueblo de indios", que

(1) *Santiago en América*, por Rafael Heliodoro Valle (Méjico, 1945).

(2) *Crónica de la Real y Pontificia Universidad de Méjico*, por Cristóbal de la Plaza y Jaén (Méjico, 1931, p. 7).

(3) *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, por Manuel de Mendiburu (Lima, 1890, VII; 35).

(4) *Diccionario enciclopédico UTEHA* (Méjico, 1952, IX; 255).

(5) *Conquest and colonization of Yucatan*, por Robert S. Chamberlain (Washington, D. C. 1948, p. 36).

se dice Zala (Xala, según Oviedo y Valdés, o Xelha, hoy en ruinas), echó las bases de la nueva población (3 octubre 1527); era, pues, Salamanca de Xelha.

Montejo debe de haber sido un gran enamorado de su ciudad, porque durante su gobierno en Honduras, otro de sus capitanes, Alonso de Reinoso, fundó (1544) hacia los linderos de Nicaragua y a veinte leguas al sur de San Jorge de Olancho, la Nueva Salamanca (6), que estaba en pie seis años después (1550).

PRESENCIA DE UNAMUNO

Si Menéndez y Pelayo sigue siendo leído y apreciado por los críticos y los hombres de estudio hispanoamericanos, corresponde a Unamuno un rango supremo como animador que estudiaba con interés profundo y alerta la actualidad literaria de nuestra América y sostenía conversación epistolar o de viva voz con varios escritores eminentes: Justo Sierra (1908-1910), de Méjico; Francisco García Calderón, del Perú (1917); Rubén Darío (1909), de Nicaragua; Max Grillo (1945) y Mario Santa Cruz, de Colombia.

Unamuno escribió sobre Bolívar y Sarmiento, lo mismo que sobre la poesía de José Asunción Silva (1923) y acerca de *Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana,* de José de la Riva Agüero (1947) y los versos libres de José Martí.

Cuando Justo Sierra, Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes, de Méjico, organizó preparativos para las fiestas en que instauraría la Universidad Nacional (1910), tuvo la idea de que entre las madrinas de ésta figurase la Universidad de Salamanca, y, por supuesto, invitó al entonces Rector, Unamuno, quien no pudo asistir.

Tal es, a grandes rasgos, la significación de Salamanca en América, como semillero espiritual, y, para demostrarlo mejor, ahí va la nómina de los hombres de España y América, que a través de ella forjaron vínculos solidarios, permanentes.

Washington, 31 mayo 1954.

---

(6) *Conquest and colonization of Honduras*, por Robert S. Chamberlain (Washington, D. C. 1953, p. 222).

SIGLAS

"AR". *Historia general de las Indias Occidentales, y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala,* por Antonio Remesal, 2.ª edición (Guatemala, 1932).

"BB". *Biblioteca hispanoamericana septentrional,* por José Mariano Baristain y Souza (Amecameca, 1883).

"HPCHG". *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala,* por Francisco Ximénez (1929).

"MM". *Diccionario histórico-biográfico del Perú,* por Manuel de Mendiburu (Lima, 1880).

NOMINA DE SALMANTINOS EN AMERICA ESPAÑOLA

Díaz Retf, Enrique. La Universidad de Salamanca. "La Opinión", Los Angeles, Cal., 11 de abril de 1953.

Jiménez Rueda, Julio. Centenario de la Universidad Salmantina. "Excelsior", México, 14 de junio de 1953.

Torre, Fr. Tomás de la. Desde Salamanca, España, hasta Ciudad Real, Chiapas. *Diccionario del viaje, 1544-1545.* Prólogo y notas por Frans Blom, 1944-1945. Méjico, 1945.

Acosta, José. De Medina del Campo (1538-1600). Entró en la Compañía de Jesús (1553) y fué provincial en el Perú. Autor de *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1859), *De Natura Novi Orbi Libri Duo* (Salamanca, 1589) y *De procuranda Indorum salute libri sex* (Salamanca, 1588). Rector de la Universidad de Salamanca (1600).

Aguiar Seijas, Francisco (-1698). De Betanzos, en Galicia. Colegial mayor de Cuenca, en Salamanca; Obispo de Michoacán y Arzobispo de Méjico. Fundador del Seminario Conciliar de Méjico (BB).

Aguirre, Fray Andrés. (Del convento de San Agustín, de Salamanca.) Pasó a América (1536) enviado por Santo Tomás de Villanueva. Prior del convento de Totonapan, Méjico (1564), volvió a Méjico (1569 y 1591), siendo electo provincial (1591).

Alcalde, Fray Antonio. (1701-1792). De Sigales. Consagrado obispo de Yucatán (1761), y después de Guadalajara (1792). Fundó y dotó en Guadalajara el Colegio de Niñas y la Escuela de Niños, invirtiendo 400.000 pesos, y fué uno de los grandes limosneros.

Alfaro, Diego de. De Panamá. Estudió en Salamanca. Entró en la Compañía de Jesús (1614).

Ara, Domingo de. Superior de la Fuente Santa de Galisteo, en Salamanca, pasó a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Arias de Ugarte, Fernando. De Bogotá. Estudió en Salamanca. Oidor de Panamá, Charcos y Lima. Quinto Arzobispo de Lima (1630).

Asonza, Miguel. De Navarra. Fué Intendente Corregidor de Salamanca y, más tarde (1798), virrey de Nueva España.

Arechaga y Casas, Juan. (1637-1695). De la Habana. Estudió jurisprudencia en Salamanca, graduándose doctor y obteniendo por oposición la cátedra de Instituto. Fué presidente de la Audiencia de Méjico y juez conservador del Marquesado del Valle. Autor de *Extemporanea e commentatione ad textu sorte oblatos propetitionibus cathedrarum Academiae Salmaticensis* (Salamanca, 1666).

Arzona, Domingo de. Colegial de Salamanca, pasó a Chiapas y Guatemala a evangelizar (1544). (Vázquez lo llama Azcona.)

Ascensión, Fray Antonio de la. De Salamanca, en cuya Universidad aprendió matemáticas. Carmelita descalzo en Méjico (1600), fu énombrado cosmógrafo de la expedición marítima que encabezó (1602) Sebastián Vizcaíno.

Baeza, Pedro. Mejicano. Grado de doctor en Leyes en Salamanca y alcalde de casa y corte de Madrid. Autor de *Disputationes salmanticensis* (Madrid, 1631).

Balmis, Francisco Javier. De Valencia. Cirujano consultor de los reales ejércitos de España y de cámara del Rey. Introdujo la vacuna en la América Española (1803-1816).

Báñez, Fray Domingo. Catedrático de Prima en la Universidad de Salamanca, firmó (20 octubre 1595) parecer sobre el que Fray Juan Ramírez dió al Consejo Real de Indias en Madrid (20 octubre 1595), "sobre el servicio personal y repartimiento de los indios". ("HPCHG", Guatemala, 1930, II: 41.).

Basalenque, Fray Diego (1577-1651). De Salamanca. Agustino (1593). Cronista de la orden, lector de filosofía, versado en música.

Betanzos, Fray Domingo (-1549). Del Convento de San Esteban, de Salamanca. Pasó a Santo Domingo (1514), fué uno de los primeros dominicos que llegaron a Méjico, y fué Provincial en Méjico (1536).

Beteta o Bitela, Fray Jerónimo (-1562). Del convento de San Esteban, de Salamanca. Llegó a la Nueva España (1553) y salió hacia el Norte en busca de la Florida, evangelizando. Renunció a la mitra de Cartagena de Indias, volvió a Méjico para predicar entre los zapotecas, y escribió *Doctrina Cristiana en lengua zapoteca.*

Bravo de la Serna, Marcos. Colegial Mayor en el del Arzobispado de la Universidad de Salamanca. Obispo de Chiapas (1673).

Caballero Medina, Sebastián. De Querétaro. Doctor en leyes por Salamanca, en donde regentó cátedras. Oidor de las audiencias de Manila y Guatemala. Publicó *Praelectiones juris habitae in Academia Salmantina* (Madrid, 1637). (B.B.)

Calderón, Fray Diego. Diácono que pasó con los dominicos de Salamanca a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Calvo, Fray Pedro. Pasó con los dominicos de Salamanca a Chiapas y Guatemala para evangelizar (1544).

Camacho y Avila, Diego (-1712). De Badajoz. Colegial del Mayor de Cuenca, teólogo y catedrático de Filosofía en Salamanca. Arzobispo de Manila, fué trasladado a Guadalajara (Méjico). Benefactor de colegios y hospicios. Beristain enumera sus libros impresos.

Casas, Fray Bartolomé de las. Grado de licenciado en la Universidad de Salamanca.

Carrión, Fray Juan. Diácono que pasó con los dominicos de Salamanca a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Casillas, Tomás (-1567). Estudió en el convento de San Esteban, de Salamanca, del cual fué superior. Se trasladó a América (1544) en compañía del obispo Fray Bartolomé de las Casas y al renunciar éste, fué consagrado obispo de Chiapas (1552).

Cervantes, Leonel (-1635). Mejicano, de familia de conquistadores. Doctor en Cánones, por Salamanca. Obispo de Santa Marta (1620), Colombia; de Cuba (1625), Guadalajara (1631) y Oaxaca (1635).

Ciudad Rodrigo, Fray Jerónimo. Pasó con los dominicos de Salamanca a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Coello, Francisco. Tomó la sotana de la Compañía de Jesús en Lima, después de haber sido colegial mayor en el de Salamanca.

Cortés, Hernán. Estudiante en la Universidad de Salamanca. En dicha ciudad habló con Juan Ginés de Sepúlveda.

Cruz, Fray Francisco de la. De Lopera. Estudió en Salamanca. Pasó al Perú, en donde fué maestro de novicios y, más tarde, evangelizador. (J. T. Medina, *La Inquisición en Lima,* cap. V.)

Cruz, Fray Pedro de la. Diácono y colegial de Salamanca, pasó a Chiapas y Guatemala a evangelizar (1544).

Díaz, Fray Juan. Lego que pasó con los dominicos de Salamanca a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Dovalle, Gonzalo. Caballero principal de Salamanca. Capitán de Francisco de Garay en la conquista de Méjico. Acompañó a Pedro de Alvarado en la expedición de Guatemala, y fué alcalde ordinario de Santiago de los Caballeros (1527).

Escalona, Juan José de. Doctor en Teología por Salamanca (1725). Obispo de Venezuela, firmó el acta de fundación de la Universidad de Caracas.

Fuenmayor, Alonso. Del Colegio de San Bartolomé, de Salamanca (1518), en donde se graduó en Leyes. Obispo de Santo Domingo (1534).

Fuente, Fray Martín de la. Colegial. Pasó con los dominicos de Salamanca a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Godínez, Miguel (1591-1644). De Irlanda. Colegial en el Trilingüe de Salamanca, y entró en la Compañía de Jesús (1609). Pasó a Méjico, estuvo algunos años en las misiones de Sinaloa; Rector del Colegio de San Jerónimo, en Puebla, y del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, en la ciudad de Méjico. Eminente en Teología mística (BB).

Gómez Parada, Luis. De Nueva Galicia. Rector de la Universidad de Salamanca y autor de *Oratio funebris habita coram Academiae Salmantinao Patribus, in ibitu Serenissimae Principis Mariae Ludovicae Gabrielae de Sabaudia, Hispaniar. Reginae* (Salamanca, 1714). (BB.)

González de Candamo, Gaspar. De Asturias. Teólogo y catedrático de Hebreo en la Universidad de Salamanca. Canónigo de Guadalajara (Méjico). Vivió a principios del siglo XIX.

Guirao, Fr. Alonso (-1641). Dominico en la provincia de Chiapa y Guatemala, que procedía del convento de Salamanca (BB).

Guzmán, Juan de. De Salamanca. Poblador en Méjico, antes en Santo Domingo. Peleó contra Drake en Guatulco. Alcalde Mayor y Proveedor de Aguapulco y de las Minas de Chapulca, y las ciudades de Oaxaca, Texcoco y Xochimilco.

Hernández, Fray Diego. Pasó con los dominicos de Salamanca a Chiapas y Guatemala para evangelizar (1544).

Hinojosa, Fr. Agustín de la. Dominico de Salamanca, evangelizó en Chiapas y Guatemala (1544).

Ibáñez de Segovia Peralta y Cárdenas, Luis (1630-1). De Madrid. Estudiante y, más tarde, Rector de la Universidad de Salamanca (1652). Corregidor del Cuzco (1662) y Gobernador de Guancavelica. (MM.)

Gasca, Lic. Pedro de la. (1485-1567). De Navarregadilla. Maestro de la Universidad de Salamanca. Entró en el Colegio Mayor de San Bartolomé, de

Salamanca (1531), y fué maestro de Artes, juez de Estudios y Rector de dicho colegio. Canónigo de la Catedral (MM). Pacificador en Perú (1546-1550).

Lara, Fr. Domingo (-1572). Del convento de San Esteban, de Salamanca. Pasó a América con el P. Las Casas (1545). Provincial de San Vicente, de Chiapa (1556), y Obispo de Chiapas (1570). (BB.)

Ledesma, Fr. Bartolomé de. De Nieva. Dominico. Tomó hábito en el convento de San Esteban, de Salamanca (1543). Doctor por la Universidad de Méjico (1567) y su catedrático de Prima de Teología y en la de Lima. Regente del convento de Lima. Obispo de Oaxaca, fundó allí el Colegio de San Bartolomé. Publicó *Summarium Reverendissimi... Instituti Divinus Dominici Sacrae Theologia Magistri* (Salamanca, 1585). (BB.)

León, Jorge de. Colegial de Salamanca, pasó con los dominicos a Chiapas y Guatemala para evangelizar (1544).

López, Juan Francisco (1699-1786). En Salamanca (1748) se publicó una oda suya en el libro *Cifra infeliz* (Medina).

López, Fr. Luis. Teólogo y evangelizador en la provincia de Chiapa y Guatemala. Autor de *Instructorium Conscientiae, duabus contentum partibus* (Salamanca, 1585 y 1592). (BB.)

López de Haro, Dr. Damián. (1581-1648). Maestro en Teología, por Salamanca. Prior en varios conventos españoles de la Santísima Trinidad. Obispo de Puerto Rico (1645). (BB.)

Magdalena, Diego de la. Del convento de San Pablo, de Sevilla, y, más tarde, lector de Lógica en el convento de Dominicos de Salamanca, pasó a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Maldonado, Alonso. De Salamanca. Miembro de la Segunda Audiencia de Méjico y, más tarde, Presidente y Gobernador de Guatemala, Honduras y Nicaragua. Adelantado de Yucatán "por capitulación que tuvo hecha con su suegro, don Francisco de Montejo". "No es éste el licenciado Alonso Maldonado *el Bueno*, que fué Gobernador de Guatemala", dice Bernal Díaz del Castillo. (II: 235.)

Medina Rincón, Fr. Juan (1530-1588). De Segovia. Prior y provincial de la orden agustiniana en Méjico. Obispo de Michoacán. Autor de *Vida del Ven. P. Fr. Juan Bautista Moya, uno de los primeros religiosos agustinos de la N. E.* (Salamanca, 1599). (BB.)

Mendazo,   . En Sinacantán, Chiapas, vivía (1545) un "hombre cuerdo y honrado que había sido estudiante de Salamanca, que se llamaba "Mendaño" (o García de Mendaño). (HPCHG, I: 375 y 427.)

Mogrovejo, Algonso Toribio (1538-1606). Nació en Mayorga. Estudió Leyes y fué profesor de Salamanca. Obispo del Perú (1580). Gran misionero. Canonizado (1726).

Moguer, Fr. Andrés (-1576). De Moguer. Estudió Teología en el convento dominico de Salamanca. Pasó a Méjico (1533). Evangelizó entre los indios de Méjico cuarenta y cuatro años. (BB.)

Moltalvo, Fr. Juan. De Leza, en La Rioja. Ingresó en la orden agustiniana en San Agustín, de Salamanca, y perteneció a la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, Méjico.

Morales, P. Pedro (1538-1614). De Valdepeñas. Doctor en ambos Derechos por Salamanca. Ingresó en la Compañía de Jesús (1570). Rector del Colegio del Espíritu Santo, en Puebla (BB).

Moreno, Isidro. De Salamanca. Compañero de Luis Ponce de León y de Hernán Cortés. Vecino de Ciudad Real (Chiapa).

Moreno, Fr. Jerónimo (1561-1631). De Utrera. Dominico de San Pablo, de Sevilla. Estudió y fué lector de Filosofía en Salamanca. Pasó a América (1597) y trabajó en Oaxaca, habiendo sido autoridad en Zapoteco (BB).

Moreno y Castro, Alonso. De Granada. Doctor en Teología y colegial del Mayor de Cuenca en la Universidad de Salamanca. Tesorero, chantre, arcediano y deán de la Metropolitana de Méjico, fundó el hospital provisional de San Rafael durante una epidemia (1737). (BB.)

Moya de Contreras, Pedro (-1591). De Córdoba. Doctor en Cánones por Salamanca. Inquisidor en Murcia y Méjico. Arzobispo de Méjico, más tarde, presidente del Consejo de Indias (1594). (BB.)

Murillo, P. Pedro (1696-1753). De Laujar, Granada. Estudió en el Colegio Mayor de Cuenca, en Salamanca. Ingresó en la Compañía de Jesús (1718). Catedrático de Prima de Cánones en la Universidad de Manila. Autor de una *Historia de las Filipinas* (1749). (BB.)

Núñez, Vicente. Muy conocido "por la voz excelente que tenía". Pasó con los dominicos de Salamanca a evangelizar en Chiapas y Guatemala (1544).

Oña, Luis de. Pirmer provincial franciscano del Perú (1553), electo en capítulo celebrado en Salamanca.

Ordóñez, Fr. Diego (1491-1608). Nació en Salamanca, en cuya Universidad estudió Teología. Pasó a Guatemala (1540) como superior de los cinco franciscanos que fundaron la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala (1540), y después a Méjico para evangelizar entre los chichimecas y Custodio en Zacatecas. (*Catálogo de los escritores franciscanos de la Provincia Seráfica de la S. N. de Jesús de Guatemala,* por Daniel Sánchez García.)

Ortega, Fr. José Antonio. Teólogo agustino, prior de la villa de Salamanca, definidor y provincial de la provincia de Michoacán. Vivió en el siglo XVIII (BB.)

Ortiz, Fr. Tomás (-1538). De Calzadilla, Extremadura. Del convento de Santo Domingo de Salamanca (1510). Estando en Santo Domingo (1525), fué nombrado vicario general y fundador de la orden en Nueva España, adonde pasó con los primeros evangelizadores (1526). Obispo de Venezuela (BB).

Palafox y Mendoza, Juan (1600-1659). De Fitero, Navarra. Estudió jurisprudencia en Salamanca. Obispo de Puebla de los Angeles (1640-1649), construyó la Catedral, fundador de la Biblioteca Palafoxiana y fué gobernante sabio y progresista, escritor fecundo. Virrey visitador de la Nueva España (BB).

Pérez Calama, José. De Extremadura. Catedrático de Regencia de Artes, en Salamanca. Rector, Regente de Estudios y Catedrático de Prima en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, canónigo rectoral de dicha iglesia, dignidad de Chantre, arcediano en la de Valladolid, de Michoacán, y visitador general del obispado. Autor de *Política Cristiana para toda clase de personas, extractada de los documentos y avisos de San Gregorio, el Magno.*

Piamonte, Jordán de. Pasó con los dominicos de Salamanca a Chiapas y Guatemala para evangelizar (1544).

Pravia, Fr. Pedro. De Pravia, Oviedo. Dominico. Estudió en el colegio de San Esteban, de Salamanca. Pasó a Méjico (1550), recibiendo el grado de doctor en la Universidad y fué catedrático de Prima de Teología.

Quezada, Antonio. Jurisconsulto, residió en Guatemala. Autor de *Diversarum quaestionum Juris Liber singularis* (Salamanca, 1573). (BB.)

Quiroga, P. Domingo (1663-1732). De Lugo, Galicia. Estudió Jurisprudencia en Salamanca. Entró en la Compañía de Jesús (1684). Catedrático de Filosofía en los colegios de Guadalajara y Méjico. Rector del de Tepozotlán y, más tarde, del Colegio Máximo (BB).

Rada, Fr. Martín (1533-1578). De Pamplona. Estudió Teología en la Universidad de Salamanca. Pasó a Méjico (1557). Eminente en astronomía, matemáticas, chino y otomí. En Filipinas fué electo provincial (1573). (BB.)

Ramírez, Juan (-1609). De Murillo, en La Rioja. Dominico. Estudió en Salamanca. Pasó a Méjico y evangelizó en Oaxaca, Obispo de Guatemala (1600-1609). (BB.) (AR, I: 99.)

Ramírez de Prado, Fr. Marcos (-1667). De Madrid. Tomó el hábito franciscano en Salamanca. Obispo de Chiapas (1634) y de Michoacán (1639), ascendido a arzobispo de Méjico (1666). (BB.)

Reyes, Fr. Antonio. De Castilla la Vieja. Entró en el convento de San Esteban, de Salamanca. Pasó a la Nueva España (1553) y fué evangelizador (BB).

Rivera y Flores, Dionisio. Alumno de la Universidad de Salamanca. Pasó a Méjico (1560), en donde fué canónigo de la Metropolitana (BB.)

Rivadeneira, Fr. Marcelo. De Palencia. Franciscano en Méjico y las Filipinas (siglo XVI). Murió en el convento de San Antonio, de Salamanca (BB).

Román, Fr. Antonio. De Granada. Entró en el convento de San Agustín, de Salamanca. Enseñó el Evangelio en Méjico. Publicó *Historia de nuevos santos agustinos en Méjico* (BB).

Romano, Diego (1538-1606). De Valladolid. Doctor por Salamanca. Electo obispo de Puebla (1578). Fundador en Puebla del Colegio Seminario de San Juan Evangelista (BB).

Rubio, Fray Pedro. Lego, pasó con los dominicos de Salamanca a evangeligar en Chiapas y Guatemala (1544).

Ruiz de Alarcón, Juan (1581-1639). Uno de los altos valores literarios de Méjico en el Siglo de Oro español. Salió de su país (1600) para terminar sus estudios en Salamanca, gracias al patronato que fundó Gaspar Ruiz de Montoya, que consistía en una beca para hacer los estudios en ella. Se matriculó (8 de diciembre de 1600) en el quinto curso de Cánones; obtuvo (25 de octubre de 1600) el grado de bachiller en Derecho Canónico y en Derecho Civil (3 diciembre 1602). Empezó a escribir su comedia *La cueva de Salamanca* (1629).

Ruiz de Cabañas, Juan (1758-1824). De Navarra. Colegial mayor de la Universidad de Salamanca, canónigo magistral en Burgos y obispo de Guadalajara.

Sahagún, Fr. Bernardino (1499-1590). Graduado en la Universidad de Salamanca. Franciscano insigne, pasó a Méjico (1529), y durante su obra evangelizadora escribió su *Historia de las cosas de la Nueva España*, libro clásico.

Salamanca, Diego de. Compañero de Narváez y de Hernán Cortés (1521).

Salamanca, Juan. Soldado que decidió la batalla de Otumba, Méjico. Carlos V le concedió algunos privilegios "y, entre otros, el de un escudo de armas para su casa con un penacho".

Salazar, Esteban (1532-1596). De Granada. Entró en la orden de San Agustín, en Salamanca. Pasó a la Nueva España (1550). Maestro de Filosofía y evangelizador. Maestro por la Universidad de Bolonia (BB).

Salazar, Fr. Nicolás. De Salamanca. Doctor y catedrático de Clementinas en dicha Universidad. Franciscano en el Convento de San Luis de Potosí y vicario provincial (BB).

Salvatierra, Rodrigo de. Compañero de Cristóbal de Olid en la conquista de Honduras (1524).

Samaniego, Francisco (1598-1645). De Caicedo del Ebro. Estudió en la Universidad de Salamanca. Pasó a Méjico (1630). Fiscal de la Audiencia de Manila ("BB").

San Alberto, Fray Cristóbal de (-1640). Carmelita descalzo. Estudió Teología en Salamanca, pasó a Méjico (1618) y enseñó en el Colegio de San Angel Chimalistac.

San Juan, Tomás de. De San Esteban en Salamanca, desde donde pasó a Chiapas y Guatemala para evangelizar (1544) ("HPCHG", I, 387).

San Vicente, Gerónimo de. Maestro de novicios, que pasó de Salamanca con los dominicos a Chiapas y Guatemala para evangelizar (1544).

Santacruz, Manuel. Colegial mayor de Cuenca en Salamanca, obispo de Puebla de los Angeles y arzobispo de Méjico ("BB").

Sedeño Arévalo, Mateo. De Segovia. "Uno de los más acreditados doctores de Salamanca", pasó a Méjico (1550) y fué primer catedrático de Derecho Canónigo en la Universidad ("BB").

Solís, Juan Alonso (-1641). De Salamanca. Carmelita descalzo (1615). Obispo de Puerto Rico (1636-1641). Publicó *Elogio de la Concepción de Nuestra Señora* (Salamanca, 1619).

Sotelo, Fray Luis (1572-1624). De Sevilla. Estudiante en Salamanca. Descalzo franciscano (1594). Evangelizador y obispo en el Japón, en donde sufrió el martirio. Había residido en Méjico ("BB").

Toro, Fray Tomás (-1536). Colegial de San Esteban de Salamanca. Obispo de Cartagena (1534). Evangelizador.

Torre, Tomás de la. Lector de Filosofía en el convento de Santo Domingo de Salamanca, pasó a Guatemala y Chiapas a evangelizar (1544).

Torres, Fray Miguel. De Puebla (Méjico). Teólogo mercedario ("BB").

Trujillo, Felipe. Colegial mayor de San Bartolomé de Salamanca, regente del Consejo de Italia, obispo de Michoacán ("BB").

Vaca de Castro, Lic. Cristóbal (-1583). De León. Estudió en Salamanca. Pasó al Perú a pacificarlo (1541-1544). Gobernador de Lima.

Valverde, Fray Vicente (-1541). De Villa de Oropesa. Estudió en Salamanca. Ingresó en la Orden de Santo Domingo (1524). Acompañó a Francisco Pizarro. Primer obispo del Perú (1535-1541) ("MM").

Vázquez de Coronado, Juan. De Salamanca. Estuvo algún tiempo en Honduras. Nombrado gobernador de Costa Rica, "viniendo por la mar se perdió el navío en que venía y se ahogó" ("BD", II, 326).

Vázquez de Coronado, Francisco. Hidalgo de Salamanca. Salió desde Santiago de Compostela, en la Nueva Galicia, donde era gobernador, hacia Quivira (Kansas). Pasó a Méjico (1540). Cruzó el río Pecos y, antes, el Grande del Norte, entre Albuquerque y Bernadillo.

Veracruz, Fray Alonso de la (1504-1584). De Caspueña. Estudió Filosofía y Teología en Salamanca, siendo discípulo de Francisco de Vitoria, quien le confirió "el grado de maestro, por particular comisión de la Universidad". Pasó a Méjico (1535), profesó en la Orden de San Agustín. Era "el carísimo hermano... el hombre más sabio de las Indias" (*Americana Thebaida,* de fray Matías de Escobar, cap. XIV). Obtuvo de Carlos V la Real Cédula que fundó la Casa de Estudios en Tiripetío, Michoacán, que dirigió (1540-1551). Fué maestro de novicios, provincial y uno de los catedráticos fundadores de la Universidad (1551) y del Colegio de Pablo, de la ciudad de Méjico, y gobernador del Obispado de Michoacán. Entre sus libros sobresalen: *Recognitio Summularum cum textu Petri Hispani et Aristotelis* (Salamanca, 1569-1573 y 1593); *Physica Speculatio* (Salamanca, 1562, 1569 y 1573), y *Resolutio dialectica cum textu Aristoteli* (Salamanca, 1562, 1569 y 1573).

Viana, Francisco Leandro. De Alava. Colegial mayor de San Bartolomé en la Universidad de Salamanca, oidor en Méjico y Manila, consejero del Consejo de Indias ("BB").

Vico, Fray Domingo. De Ubeda. Dominico. Estudió en Salamanca. Compañero de fray Bartolomé de las Casas en Chiapas y Verapaz (1544), en donde fué obispo. Dejó varias obras, una en cachiquel ("BB").

Vitoria, Fray Francisco de. Autor de un *Confesonario* (Méjico, Antonio de Espinosa, 1567). Catedrático de Teología en Salamanca.



EL TOREO EN LAS ARTES GRAFICAS

POR

FERNANDO BERKEMEYER

Por segunda vez viene el Ateneo americano de Wáshington a esta casa del Perú. En la anterior y memorable reunión se rindió homenaje a Nabuco, y Rafael Heliodoro Valle, con tanto acierto, escogió entonces dos oradores magníficos: Luis Quintanilla y mi compatriota Juan Bautista de Lavalle. Esta tarde, sin embargo, las condiciones del conferenciante son diferentes, ya que para ello no tiene otro título que ser poseedor de una colección de cuadros y grabados sobre temas taurinos.

Reclamo, pues, indulgencia por el desaliño y falta de método en mis referencias sobre mi colección y catálogo y por otros defectos de que adolece esta Exposición.

Paréceme que la importancia de esta colección no está en seleccionar unos cuantos cuadros, litografías, aguafuertes y aguatintas de autores célebres, sino en el gran número de los auténticos de notables personajes en todo género de la Fiesta nacional, ejecutados durante su vida, aunque sea por pintores de segundo orden. La ejecución de estas obras en tales circunstancias es preferible a la de los mejores artistas pintados mucho más tarde, aun cuando sus retratos estén realzados con grandes primores de arte y de ingenio.

En cuanto al catálogo de la colección, debo advertir que no ha sido mi ánimo, en manera alguna, abultarlo; he querido reunir verdaderos cuadros representativos y auténticos grabados de la tauromaquia de los siglos XVIII y XIX. Con este propósito he admitido sin titubear algunos, al parecer insignificantes por su tamaño o por la materia en que se pintaron, cuando son de insignes varilargueros, toreros de a pie y ganaderos.

El catálogo, o índice si se quiere, de mi colección no debe considerarse sino como un memorándum para mi uso y recreo particular. En verdad, tenía yo un patrón o guía muy segura que imitar en el interesante trabajo de Ortiz Cañavate, propagador del costumbrismo, que logró tener catalogada la historia del toreo en estampas y bibliografías, también de los siglos XVIII y XIX.

Sin duda, la más completa de las colecciones de estampas de toros es la de la familia Vindel, herederos de don Pedro Vindel, y no hay ninguna lámina que no esté aquí.

En la Biblioteca Nacional de Madrid, el número es inferior. La magnífica colección del Museo Municipal de Madrid fué aumentada en gran número por la donación de don Félix Boix. No se puede hablar de colecciones de esta naturaleza sin mencionar el valioso museo del conde de Colombí y la permanente exhibición en la plaza de toros de Madrid.

La fiesta de toros y cañas, ejercicio en que se emplearan en pasadas centurías caballeros tan ilustres como don Fernando Pizarro, don Diego Ramírez de Haro, don Gaspar Bonifaz, don Juan de Valencia, los condes de Tendilla, Villamediana y tantos otros nobles, descendiendo también al palenque en solemnes ocasiones un Carlos V y un Felipe IV, ha sido en todas las épocas la nota más característica en las costumbres e idiosincrasia del pueblo español e hispanoamericano, así en los años en que fué patrimonio exclusivo de la nobleza como desde mediados del siglo XVIII, en que, abandonada casi totalmente por la aristocracia, hombres de todas las otras clases sociales la redujeron a profesión lucrativa, sustituyendo primero a los antiguos lacayos de lanza y freno y creando luego suertes que sucesivamente fueron perfeccionando *Costillares*, Romero, *Pepe-Hillo*, Montes y muchos otros afamados diestros.

Cervantes, Quevedo, Espinel, Moratín, el duque de Rivas, Zorrilla y cien más han dedicado al toreo brillantes apologías.

La pintura y la litografía no se han desdeñado tampoco en ensalzar la fiesta brava, pues, además del genial Goya, pintores y grabadores tan insignes como Carnicero, Carmona, Lucas y Padilla, su hijo Lucas Villamil—ambos representados en esta colección y con crecido número y magníficos ejemplares de su producción taurina en la Embajada que preside don José Félix de Lequerica en Wáshington—, Ortiz de Valdivia, Rodríguez de Guzmán, Díaz, Juliá, Bécquer padre e hijo, Benlliure, Juan de la Cruz, Pancho Fierro y otros tantos que pudieran citarse entre españoles e hispanoamericanos.

La afición ha llevado al ruedo a emperadores, reyes, políticos e intelectuales. Muchos son los que ejercieron profesiones liberales antes de haber desfilado por las plazas de toros luciendo trajes de luces y formando el conjunto de importantes cuadrillas. También tenemos a los frailes que colgaron su hábito para tomar la vara. Según nos dice Vindel, "entre los papeles curiosos anotados por Tablantes en sus *Anales de la Maestranza de Sevilla*, hay uno, de

1819, de un fraile que cambia los hábitos por la vara de picador". En carta que el reverendo padre corrector fray Sebastián Blanco, del convento de San Francisco de Paula, de Sevilla, remite al señor teniente de la Real Maestranza, le dice: "He llegado a entender que fray Alonso Pérez, natural de Medina Sidonia, aún religioso profeso de mi sagrada religión mínima, se halla escriturado ante V. S. para picar en las próximas fiestas de toros que se han de celebrar en esta ciudad. Consiguiente a las órdenes dadas por el reverendísimo Padre General contra el mencionado Pérez, no puedo ni debo permitir tan gran ultraje a mi santo hábito, que él vistió y profesó, por lo que suplico a V. S. se sirva, para evitar mayores escándalos, anular la contrata que tenga hecha por carecer de facultades el Pérez para disponer de su persona en semejantes tratos, evitando así que tome otros medios que el Derecho prescribe. Dios guarde a V. S. muchos años. Sevilla, 22 de abril de 1819."

En Lima, fray Pablo Negrón se quitó la capa blanca del hábito mercedario y se puso a sacarle suertes a un toro en la plaza Mayor. Dice Ricardo Palma que "fray Pablo habría sido un padre ejemplar si el demonio no hubiera desarrollado en él una loca afición por el toreo". También en Lima, a principios del siglo pasado, otros aficionados—el franciscano Chuecas y los clérigos Larriva y Echegaray—publicaron sus versos sobre diferentes aspectos de la tauromaquia en los listines de toros que salieron a la luz durante los últimos años de la dominación española, llevando esta introducción:

¡VIVA FERNANDO VII!

El querer resistir a la ley justa,
contra el brazo y poder del soberano,
es empresa sin fruto, intento vano.

El entusiasmo de Goya por este espectáculo tan español lo prueba la serie de aguafuertes, aguatintas, litografías y óleos que dedicó a reproducir retratos de los principales diestros y escenas de toros de todo género, entusiasmo que perduró en el artista, cada día con mayor intensidad, hasta su última época.

El poeta Moratín, expatriado con Goya, escribe desde Burdeos, en 1825, que Goya le ha dicho "que él ha toreado en su tiempo, y que con la espada en la mano a nadie teme. Dentro de dos meses va a cumplir ochenta años". En su aspecto de grabador insigne, el artista de Fuendetodos dedicó a la fiesta de toros la importantísima serie de aguafuertes, una de las más famosas que realizara, y

aunque él la llama *La Tauromaquia*, vocablo que sólo expresa arte de lidiar los toros, su contenido nos demuestra que quiso ir más allá, a todo aquello que es lucha del hombre con el toro, incluso dando a algunas de sus láminas un carácter legendario e histórico, haciendo aparecer árabes, moros y personajes como el Cid y Carlos V.

Estos cobres grabados por Goya tienen una unidad de plan de que suelen carecer *Los caprichos*, *Los desastres de la guerra* y *Los disparates*. Fueron precedidos de dibujos, hoy en el Museo del Prado, procedentes de la colección Carderera.

Le dedica al toreo del Perú dos planchas. En la número 23 aparece el peruano Mariano Ceballos, alias *el Indio*, y más conocido en Madrid como el americano Ceballos, quien, "a caballo parado, mata un toro de una estocada".

Precioso grabado, acertadísimo de movimiento, con trabajos de bruñidor para conseguir el modelado del toro.

En la número 24 dibuja Goya otra vez a Ceballos: *Montado sobre el toro*.

Disparate de tontos o *Lluvia de toros* es uno de los aguafuertes de la serie de *Los disparates*, y aun cuando en ella haya toros, no tiene relación con la serie de *La Tauromaquia*. Como aguafuerte, es muy saliente. Es un dibujo admirable, con gran ligereza de manejo de punta.

La síntesis suprema del espectáculo nacional en las artes gráficas es la litografía por Goya de *El bravo toro*. Es la más suelta y prodigiosa de las cuatro láminas que componen la serie de Burdeos. Tiró 300 ejemplares, y los que quedan en museos y colecciones son hoy día de una rareza extraordinaria.

Se ha mencionado a Goya en primer lugar por corresponderle así su genio y creación y por ser también el máximo artista en una época en que la pintura y grabados de toros comienzan su historia en un momento contemporáneo, por ejemplo, del auge de las pinturas de caballos de Marshall, Stubbs y Sartorius, en Inglaterra. Es el siglo XVIII el siglo del grabado; la ilustración se sirve de él en todas partes, especialmente en Francia e Inglaterra. En el siglo XVIII también conoce España el renacimiento del buril y el aguafuerte, que va a ser inmediatamente consagrado por una de las grandes figuras de estas artes: Francisco Goya y Lucientes, iniciador y definidor de los motivos posibles que el grabado puede derivar de las diferentes y complejas suertes del toreo.

No he colocado, pues, al maestro de todos los tiempos en orden cronológico porque los Alcántaras y Bosques graban en Cádiz las

ilustraciones para *La Tauromaquia* o *Arte de torear*, de José Delgado *Pepe-Hillo*, por lo menos veinte años antes de los dibujos de las 33 famosas láminas de Goya.

En este orden hay que mencionar, tal vez en primer lugar, a Juan de la Cruz, autor de la colección de *Trajes de España en relación con la fiesta*, por sus dos preciosas láminas que dedicó a *Costillares* y Pedro Romero.

Las corridas de toros no entran completamente en el arte del grabado hasta finales del siglo XVIII, cuando ya se han experimentado las reformas y admitido nuevas suertes, que la transformaron de ejercicios de destreza de caballeros en espectáculo profesionalizado sujeto a leyes, decretos y reglamentos. Es entonces cuando la lidia, que se lleva a cabo siguiendo rigurosamente los tiempos, los tercios y las suertes, desde la salida del toro hasta su muerte, reclama ser divulgada en sus diversos lances mediante series de grabados, que vayan mostrando uno por uno esos momentos del espectáculo. Aparece entonces el álbum con *La serie del toreo*, empleándose sucesivamente, según la época, los procedimientos de reproducción más característicos: el grabado (ya sea el aguafuerte o aguatinta), la litografía y la cromolitografía.

En esta colección están representadas todas las series anotadas en el catálogo de Vindel y en la relación que de ellas hace Cossío, más otras tantas que, por su extraordinaria rareza, tal vez no llegaron a formar cuerpo de las colecciones españolas ya citadas. Me refiero, entre ellas, a las series publicadas en Bayona; a la de Ricordi, de Lima, sin duda el único ejemplar completo que existe hoy día; a la serie de Blanckard y a la mejicana de Julio Michaud y Tomás.

La primera de estas series, a la cual le doy mención especial, es la de Antonio Carnicero, constantemente copiada en España por Fernández Noseret y otros y en Inglaterra por Akennan, y también en Italia, Francia y Portugal.

La publicación de la serie de Carnicero fué un acontecimiento en el mundo de la tauromaquia de 1790, puesto que en estas láminas la corrida toma estado gráfico, por decirlo así.

Publicaron series de *El Toreo* los artistas españoles Luis Ferrand, Francisco Van Halen, Francisco Lamayer, Antonio Chaman y los extranjeros Wichelan Gail, Víctor Adam, Legrand, Lake Price y Gustavo Doré, entre otros.

Además de las colecciones de láminas de que he hecho mención, son innumerables las estampas sueltas que existen en mi poder representando suertes del toreo, retratos de diestros y plazas

de toros. En la imposibilidad de dar noticia de todas ellas he creído, sin embargo, conveniente referirme a algunas que, por su interés histórico o por haberse hecho raras, revisten cierta importancia.

Son las siguientes:

Fiesta de toros en el aire, por Isidoro Carnicero, hermano del grabador Antonio (1784).

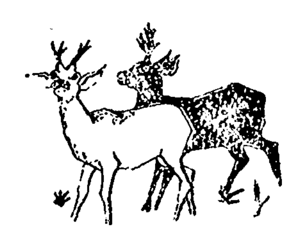
La plaza vieja de Madrid, por Antonio Carnicero (1791).

Retrato de Francisco Montes, litografiado por Cavanna, y *Retrato de Francisco Sevilla*, litografiado por Amérigo.

La plaza de toros de la Habana, litografía de Marquier.

El peruanísimo capeador a caballo, de Bonafé, y las de Paramond Blanchard, el conocido y magnífico acuarelista y grabador francés, que litografió asimismo las principales escenas de las reales corridas de toros de la jura de Isabel II.

De los ingleses, que han sido varios, están las estampas sueltas de Lewis, uno de los más grandes acuarelistas del pasado siglo, que visitó a España acompañando a Richard Ford, notable hispanista, autor de *A Guide to Spain*, clásico tratado que ilustró magistralmente Lewis.



LA TRASTIENDA DE LOS OJOS

POR

CARMEN MARTIN GAITE

La cuestión era lograr poner los ojos a salvo, encontrarles un agarradero. Francisco, por fin, lo sabía. El, que era un hombre de pocos recursos, confuso, inseguro, se enorgullecía de haber alcanzado esta certeza por sí mismo, esta pequeña solución para innumerables situaciones. Por los ojos le asaltaban a uno y se le colaban casa adentro. No podía sufrir él estos saqueos súbitos y desconsiderados de los demás, este obligarle a uno a salirse afuera, como a la rueda de una fiesta, a desplegar sus palabras y sus risas, quieras que no, como rojas colgaduras.

—¡Qué divertida era aquella señora de Palencia! ¿Te acuerdas, Francisco?

—Francisco, cuéntales a éstos lo del perrito.

—¿Margarita? Eso decírselo a Francisco. Vamos, vamos, no te hagas el despistado; no nos mires como si no supieras ahora quién es Margarita. Se pone colorado y todo.

¿Colorado? ¡El qué se iba a poner colorado! Lo interpretaban todo a su manera, lo confundían y enredaban todo. Tal vez los estuviera mirando, mitad con asombro, porque no se acordaba de Margarita, mitad con la prisa de enjaretar cualquier contestación y volverse a lo suyo, porque no le importaba en absoluto no acordarse. Volverse a lo suyo. Si alguien le hubiese preguntado alguna vez qué era lo suyo, o por qué le absorbía tanto tiempo, no lo hubiera sabido explicar. Pero vagamente sentía que volver a ello era lo mismo que soltarse de unas manos empeñadas y sucesivas que le arrastraban a dar vueltas debajo de una luz fastidiosa, quebrada, intermitente, que amenazaba a cada instante con enfocar sus ojos de nuevo, como una batería de candilejas; era soltarse de aquellas manos y llegar otra vez a la puerta de la casa de uno, y empujarla, y meterse dentro, y ponerse a recoger todos los trastos que habían quedado por en medio, y no oír ningún ruido, y tal vez dormir.

Algunas personas hacían narraciones farragosas y apretadas sobre un tema apenas perceptible, minúsculo, que se llegaba a desvair entre las palabras como un globo escapado, y era muy angustioso

seguirlo todavía, intentar localizarlo, desbrozarlo, entre tanta neblina amontonada. A otros les daba por contar sucedidos graciosos, que era casi indispensable celebrar; a otros, por indignarse mucho —el motivo podía ser cualquiera—, y éstos eran muy reiterativos y hablaban entrecortadamente, con interjecciones y altibajos, que querían ser como banderillas para achuchar a la gente, para meterla en aquella misma indignación que a ellos los atosigaba, y hasta que no lo lograban y luego se pasaba un rato de propina, volviendo a hacer todos juntos los mismos cargos dos o tres veces más, no se podían sosegar. Pero los más temibles, de los que era casi inútil intentar zafarse, eran los que esgrimían aquella atroz, implacable muletilla, seguida del peliagudo silencio consiguiente: "Y a eso, ¿qué me dices?" "¿Qué te parece a ti de eso?" Y se quedaban así, en acecho, con la barbilla ligeramente levantada.

Francisco andaba inquieto, como náufrago, entre las conversaciones de los demás, alcanzado por todas, sin poder aislarse de ellas, pendiente de cuándo le tocaría meter baza. Y, aunque no le tocara, se sabía presente, cogido. No se podía desentender de lo que hablaban las gentes a su alrededor; se consideraba alistado, obligado a resistir en ello, aunque no le importase ni un pito.

Hasta que un día descubrió que todo consistía en los ojos. Se escuchaba por los ojos; solamente los ojos le comprometían a uno a seguir escuchando. Si le pillaban sin haberlos posado en sitio concreto, era para aquella gente como encontrar un taxi libre, y montarse ya para toda la tarde; estaba uno perdido, indefenso. Era a los ojos a lo que se agarraban. Francisco aprendió a engancharlos en las lámparas, en los veladores, en los cuadros de la pared, en los tejados de las casas, y se le quedaban pegados allí boca arriba o boca abajo, sin columpiarse siquiera. Y oía las conversaciones desligado de ellas, como desde otro piso, sin importarle el final que tuvieran, y, a veces, se quedaba masticando pedazos de palabras, distraído. Otra cosa importante era sonreírse un poco de cuando en cuando para hacer ver que se estaba en la trama; una sonrisa pálida, vagabunda, que siempre recogía alguno; y también asentir ligeramente, soltando tres o cuatro frases que solían pegar bastante bien. "Está triste", pensaban los demás; pero a él no le preguntaban nada porque nunca le podían pillar de plano los ojos.

Empezaron a respetarle y a hablar bien de él en todas partes. Le decían a su madre:

—Su hijo, señora, tiene mucha vida interior.

—Es que, sabe usted, como anda preparando las oposiciones...

—contestaba ella, algo confusa—. Yo lo que creo es que estudia más de la cuenta.

Francisco no estudiaba más de la cuenta, ni tenía mucha vida interior. Se metía en su cuarto, estudiaba la ración precisa, y luego hacía crucigramas y pajaritas de papel. Iba al café cuando tocaba ir al café, al casino cuando tocaba ir al casino. También de paseo por el barrio de la Catedral. A su hermana Teresa le decían algunas amigas:

—Tu hermano es estupendo. Escucha con tanto interés todas las cosas que se le cuentan. A mí no me importa que no sepa bailar.

La casa de los padres de Francisco estaba llena de butacas, de antiguas butacas puestas en hilera, reflejadas en espejos morriñosos. También había muchas porcelanas representando pastorcitos que se sacan una espina, y multicolores, repugnantes papagayos. La casa estaba en la plaza Mayor de la ciudad, y era un primer piso. En verano, después que anochecía, dejaban abiertos los balcones, y desde la calle se veían las borlas rojas de una cortina y unos muebles oscuros, con retratos, y un quinqué encendido.

—¡Qué bonita debe de ser esa casa!—decían los chavalines de la calle.

Y, algunas veces, Francisco los miraba desde el balcón de su cuarto. Los veía allí parados, con sus ojos redondos y el dedo en la nariz, y de tanto mirarlos, ellos se ponían a reírse y escapaban a correr como conejitos. Y a Francisco le daba mucha envidia y se metía para adentro.

Un día, su madre le llamó al inmediato saloncito, dispuesta a tener con él una conversación como de las que salen en el teatro.

—Mira, Francisco; mientras vivamos tu padre y yo, no tienes que preocuparte por ninguna cosa. Anoche, precisamente, lo estuvimos hablando.

Hubo una pequeña pausa. Francisco se removía en el almohadón. Cada vez estaba menos preparado para las conversaciones que le afectaban directamente, y, además, los preámbulos le desconcertaban sobre manera. Se puso a mirar la luna, que estaba allí enfrente encima de un tejado, y era tan blanca y tan silenciosa y estaba tan lejos, que le daba un gran consuelo. Abría bien los dos ojos y se recogía, imaginando las dos lunas pequeñitas que se le formaban allí como en el fondo de pozos negros. Su madre volvió a hablar, y ya no era tan penoso oírla. Hablaba ahora de un complicado negocio que, al parecer, había salido algo mal, y en el que Francisco debía tener alguna parte. Esto se conocía en la precisión con que aludía a nombres, fechas y detalles, que él, sin duda, tenía que

conocer. Se acordaba ahora de que otros días, durante las comidas, habían hablado de este mismo asunto.

—Tú, de todas maneras, no te preocupes. Ni por lo de la oposición tampoco. Se acabó. No quiero volver a verte triste. Con las oposiciones y sin ellas te puedes casar cuando te dé la gana.

¡Ah, conque era eso! Francisco apretó los ojos a la luna. Seguramente su madre creía que estaba enamorado. ¿Lo estaría, a lo mejor? Alguna de las muchachas con las que había hablado en los últimos tiempos, ¿se le habría pegado al corazón más fuerte que las otras? ¿Habría alguna de entre ellas a la que pudiese coger por los hombros y pedirle: "Vámonos, vámonos, vámonos"? Le empezó a entrar mucha melancolía. Allí, detrás de sus ojos, en la trastienda de sus ojos, en el viejo almacén donde iba a posarse todo lo recogido durante el día, se habían guardado también algunas imágenes de muchachas. Había una que, a veces, se libertaba en sus sueños y le cogía las manos y se las acariciaba una y otra vez sin hablar una palabra, y era un consuelo parecido al que acababa de experimentar mirando la luna. Esta muchacha de los sueños era siempre la misma: tenía el pelo largo, oscuro, sujeto por detrás con una cinta. El le pedía con los ojos húmedos: "Por favor, cuéntame alguna cosa"; y solamente a esta persona en el mundo hubiera querido escuchar.

La madre de Francisco esperó, como si sostuviera una importante lucha en su interior. El ya se había olvidado de que tendría que responder alguna cosa a lo de antes. Bajó los ojos de la luna cuando le oyó decir a su madre:

—Ea, no quiero que te vuelvas a poner triste. Cuando te dé la gana te puedes casar. Y con quien te dé la gana. Ya está dicho. Aunque sea con Margarita.

Francisco notó que su madre se quedaba espiándole ansiosamente la cara, y sintió una fuerte emoción. Casi en el mismo instante tomó su partido. No le importaba no saber exactamente quién era Margarita, no acordarse ahora del sitio en que la había visto por primera vez. Ya eran muchas las veces que unos y otros le nombraban a esta Margarita (y él, tan torpe, no había reparado), a esta pobre muchacha de sus sueños, que seguramente le quería desde hace largos años. Sería humilde, insignificante. El corazón le estallaba de ternura. Silenciosa. Alguna amiga de sus hermanas, amiga ocasional, inferior para ellas, que todo lo medían por las buenas familias. Habría venido a casa algún día. La hija de un viajante de comercio, a lo mejor. Su madre lo había dicho: "Aunque sea con Margarita."

Sí, con ella, con ella; con otra no podía ser. La quería terrible, dolorosamente, como despertando de un sueño. Tenía prisa por decírselo, por entregarle sus ojos y dejárselos explorar, por entregarle toda aquella cosecha de silencios, de sillas, de luces, de floreros, de luna, de tejados, mezclados, revueltos, llenos de nostalgia. Ella le quería, estaba seguro. Le daría sus ojos, que era todo lo que tenía, que valían por todo lo que podía haber pensado y luchado y sufrido; por lo que había echado de menos sin saberlo. Pero ahora lo sabía. Quería trabajar, merecer, irse con Margarita a una ciudad desconocida. Margarita, Margarita. Mirar sus ojos fecundos, calientes, encendidos; depositar allí, como en un estanque, la mirada inestable, errabunda, desarraigada. Solamente los ojos le abren a uno la puerta, le abren a uno la casa, se la ventilan, se la transforman.

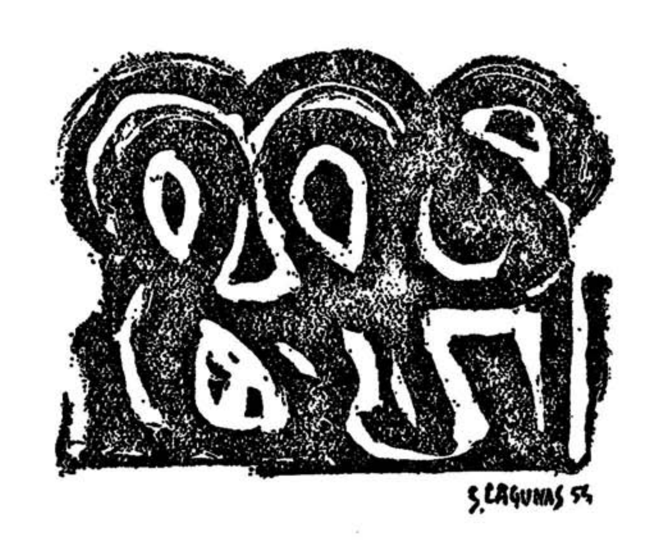
Se puso en pie, y las dos lunas pequeñas que había en sus ojos se le sumieron a lo más profundo.

—Sí, madre, me casaré con Margarita. Me casaría con ella aunque tú no me lo permitieras. Ahora mismo la voy a buscar; la tengo que ver ahora mismo.

Se lo dijo mirándola a la cara, con la voz alta, firme, rebelde, como si se sacudiera no sé qué ligaduras. Luego, a grandes pasos, salió de la habitación.

Carmen Martín Gaite.
Doctor Ezquerdo, 45.
MADRID.





BRUJULA DE ACTUALIDAD

EL CASO HAYA DE LA TORRE

El día 5 de enero de 1949, el embajador colombiano en Lima, doctor Carlos Echeverri Cortés, notificaba al Ministerio de Asuntos Exteriores peruano que el dirigente del A. P. R. A. Raúl Haya de la Torre había pedido asilo en su Embajada desde la noche del lunes anterior. Bien conocida era la trayectoria política del sumo pontífice del "indigenismo". Unas acres palabras del historiador Pereyra, quien hablaba del "terrible joven sudamericano", revelando curiosos antecedentes de su formación política, se enfrentaban al entusiasmo despertado en muchos por el que suponían sincero apóstol del aborigen americano. La Policía peruana acordonó inmediatamente la representación diplomática, mientras el diario *La Prensa* calificaba el hecho de "injerencia inadmisible", añadiendo que no se podía permitir que el principal responsable de la rebelión de El Callao escapara al castigo por medio "de los complicados vericuetos del derecho de asilo". La posición colombiana quedaba definida por las declaraciones del ministro Zuleta Angel, quien propugnaba agotar todos los recursos jurídicos ante la negativa del Gobierno de Lima para conceder al refugiado salvoconducto de salida. Tales recursos podían ser en aquel momento: estudio y resolución por las Comisiones de Conciliación que actuaban en Wáshington; arbitraje de la Comisión Jurídica Interamericana de Río de Janeiro; mediación de la O. E. A., y sanción por el Tribunal Permanente de Justicia Internacional de La Haya; o la posible aplicación del famoso Pacto Gondra, de Santiago de Chile, que establecía el nombramiento de Comisiones investigadoras. Además, si el fallo emitido por La Haya no fuera satisfactorio, quedaba el último recurso de apelar a la O. N. U., en el supuesto de que fuera admitida la tesis de existir violación de derechos humanos. El Gobierno del Perú aducía que si el Congreso Sudamericano de Derecho Internacional Privado, reunido en Montevideo de 1888 a 1889, estableció asilo inviolable para los perseguidos por delitos *políticos*, afirmaba también la entrega de los reos responsables por delitos *comunes*. Y que si esta Convención no fué ratificada por Colombia—como la posterior de 1933 no lo fuera por Perú—, los dos países han admitido plenamente la "Convención sobre Asilo" de la Habana en el año 1928, a raíz de la VI Conferencia Interamericana. El problema radicaba en la calificación de los actos realizados por el líder aprista, cuyo partido, cierto es, había recomendado muchas veces—como típico instrumento de

acción y oposición—la violencia como arma política. Sin embargo, Colombia recordó que la regla jurídica que concede al país asilante el derecho a calificar era anterior a las Convenciones aludidas. En este punto, y con evidente acierto, el general Odría, jefe del Gobierno peruano, declaró que las conversaciones se desarrollarían directamente entre los dos Gobiernos "en la forma más elevada, sin que las amistosas relaciones existentes fueran perturbadas en modo alguno".

No obstante esta petición de contacto directo, no fué aceptada en principio por Colombia, cuyo Gobierno invitó al del Perú a ensayar cualquiera de los medios jurídicos pertinentes—conciliación, investigación, arbitraje, recursos judiciales o, incluso, reunión de consulta de los Cancilleres americanos—, invitación admitida por el Gobierno de Lima, remitiéndose entonces los dos países a la decisión del Tribunal de La Haya.

Pasan los meses, rebasando 1949 y gran parte de 1950. La corte de La Haya madura sus decisiones, estudiando las más leves aristas del problema, y formulando, por fin, la famosa sentencia de 20 de noviembre de 1950. Mientras tanto, dos libros recorren el mundo, ofreciendo la semblanza contradictoria del refugiado rector aprista, que escribe desde su refugio manifiesto tras manifiesto, esforzándose por impedir la disgregación de su partido. Uno de estos volúmenes era el conocido panegírico de Sánchez, que sin convencer decisivamente, y utilizando excelente lenguaje literario, nos hace vislumbrar algunos aspectos utilizables para la redención indigenista. El otro, debido a Luis Eduardo Henríquez, ex secretario nacional de Organización del aprismo, bajo el título de *Haya de la Torre o el proceso de una estafa política*, nos hace asistir al asombroso espectáculo de "un hombre que vive bajo la obsesión presidencial", totalitario de formas, protestante o masón, según la época; filocomunista y propugnador para los cargos de ministro de Hacienda y director de Aduanas, respectivamente, de los traficantes Fernández Bácula y Balarezo, incursos en el Registro de Tráfico de Drogas de la Sociedad de Naciones. El ilustre internacionalista venezolano doctor Simón Planas Suárez realizó en seis magníficos artículos, publicados en el diario *El Comercio*, de Lima, un estudio sobre el asilo diplomático, en el que tamizaba el fallo del Tribunal de La Haya. Tal decisión, ateniéndose a la ley especial que rige cada caso concreto, interpretaba la Convención sobre asilo firmada el año 1928 en la Habana, y debidamente ratificada por Colombia y Perú, afirmando que, al otorgar refugio a Raúl Haya de la Torre, el representante diplomático colombiano no se

ajustó a los requisitos taxativamente fijados por dicho Acuerdo; que, en consecuencia, no cabía calificación unilateral del carácter del delito por parte de Colombia, y que, por ello, el Gobierno peruano no estaba obligado a conceder salvoconducto de salida a la persona asilada. Como el artículo 2.°, párrafo 2.°, de la Convención de la Habana no reconocía la razón por la cual el hecho del asilo había sido prolongado, parecía lógica consecuencia la entrega de Haya de la Torre a las autoridades peruanas. No obstante, Colombia, aludiendo a ciertas oscuridades y vacilaciones en la fórmula, halló motivo para seguir ejerciendo su protección. El argumento del enviado colombiano José Gabriel de la Vega, de que contravenía la tradición de asilo el entregar el asilado a las autoridades del país radicante, produjo la tercera decisión—en siete meses—del Tribunal, con fecha 12 de junio de 1951, que, ratificando no haber sido cumplidas las cláusulas de asilo establecidas en la Habana, admitió, sin embargo, la no obligación de entregar el refugiado, recomendando un acuerdo directo dentro del espíritu de "buena vecindad". El problema quedaba, pues, subsistente. Si los Gobiernos de los dos países hermanos habían procedido amistosamente y de forma ejemplar, evitando que la cuestión se desviara de los cauces jurídicos, el ecléctico fallo debilitaba la autoridad del Tribunal de La Haya y daba argumentos a favor de quienes pedían la creación de una Corte Suprema de Justicia con carácter estrictamente americano.

Dos días después de la anterior decisión, Gonzalo Restrepo Jaramillo, ministro de Relaciones Exteriores de Colombia, en carta dirigida a su colega peruano Manuel C. Gallagher, proponía la celebración de conversaciones directas "en la capital de un país amigo, ajeno al caso". Lima repuso, el día 27 de junio, que nada justificaba el celebrar la reunión en otra ciudad que no fuera la propia capital peruana, recordando que las dos sentencias expresaban la necesidad de poner fin a una situación irregular en el campo de los Convenios suscritos, de la que era responsable Colombia. Ante la serie de incidentes que se producen en fechas sucesivas, el Gobierno colombiano pide a la Comisión Interamericana de Paz que hallara una solución práctica al problema. Al mismo tiempo, el insigne jurista colombiano doctor Jesús María Yepes se ponía en contacto con el Gobierno peruano, a título privado, para buscar una fórmula satisfactoria de arreglo. Es entonces, al iniciarse el presente año—tratamos de no extender indefinidamente este comentario, abrumando al lector con todos los detalles del pleito—, cuando el Gobierno peruano propone al Presidente Rojas Pinilla el

traslado de Haya de la Torre a otro lugar que, gozando asimismo de extraterritorialidad, eliminase los inconvenientes que producía el asilo en la Embajada colombiana de Lima.

El pasado mes de febrero trae dos noticias que auguran ya el final del caso Haya de la Torre. La primera, afirmando que Colombia, después del fracaso en su tentativa de recurrir a la Comisión Interamericana de Paz, elevaría el problema al temario de la X Conferencia de Caracas. La segunda, que preveía el traslado desde la Embajada colombiana a otra de las representaciones diplomáticas en Lima, para, de allí, facilitar la marcha a Río de Janeiro, Montevideo o Méjico. Dos negociadores peruanos—los diplomáticos Hernán Bellido y David Aguilar Cornejo—se desplazan a Bogotá e inician conversaciones directas con el Canciller Sourdis y los plenipotenciarios colombianos Carlos Sanz de Santamaría y Alberto Zuleta Angel.

Un triple abrazo reúne, en 23 de marzo pasado, a los Cancilleres de Colombia y Venezuela y al doctor Víctor Andrés Belaúnde en sesión plenaria de la X Conferencia de Caracas. Después de cinco años de notas, negociaciones, juicios y sentencias, se había hallado la fórmula feliz que pidiera el Tribunal de La Haya para el caso Haya de la Torre. La solución, debida al ya mencionado doctor Yepes, y aceptada en el breve término de dos horas por el Presidente Odría, estipulaba el traslado de Haya de la Torre de la Embajada colombiana a la del Uruguay—colindante con aquélla, con lo que el dirigente aprista no tendría que pisar territorio peruano, y cuyo titular era el decano del Cuerpo Diplomático acreditado en Lima—, para dirigirse después fuera del territorio peruano. La solución fué, sin embargo, criticada vivamente por el representante diplomático del Perú en Río de Janeiro, doctor Miró Quesada, dimisionario de su cargo, así como en muchos sectores del Perú, no obstante que Lima no concedía salvoconducto de salida y sí orden de expulsión, reservándose un derecho formal de extradición.

Después de mil novecientos diecinueve días de asilo, Haya vivió sus primeros de exilio, para anunciar que, no obstante sus cincuenta y nueve años de edad, retornaría a la lucha política, para llevar al Perú "la democracia de la Edad Atómica"; que había escrito tres volúmenes, entre ellos un estudio sobre el inca Garcilaso y otro sobre el tema del determinismo histórico, y que, como delegado de la Liga de Derechos del Hombre, acudiría a la Organización de las Naciones Unidas.

Si, con este pleito, los principios puramente jurídicos han su-

frido una evolución en cuanto al derecho de asilo, bien marcada en la posterior resolución de Caracas, Perú y Colombia han sabido, sin embargo, ofrecer al mundo una bella muestra de ecuanimidad internacional. Esta es la gran lección del "caso Haya de la Torre".

EUGENIO GARZO

EL PINTOR BELGA LUC PEIRE

VISTO POR EL CRÍTICO CANARIO EDUARDO WESTERDAHL

Si bien es cierto que la obligación inmediata exige la glosa y el registro del libro que recientemente ha editado "Ediciones de Estudios hispánicos", de Canarias, y que se titula, sencillamente, *Luc Peire*, no es menos cierto que el comentador tiene deseos de trazar la "biografía" y el rasgo vital del autor del volumen, Eduardo Westerdahl, que en la buena soledad y remanso de las islas Afortunadas, tanto y tan bueno ha hecho por el arte contemporáneo español. Y sea la primera prueba—pues ante el elogio, que es tópico general, es o va siendo necesario la aportación de "documentos"— la organización e instalación del Museo que lleva su nombre en Tenerife y que constituye uno de los conjuntos más interesantes de la pintura actual, y su constante labor de agrupamiento—en geografía individualista—que se detalla en la fundación del grupo "Adlan", en el que formaron Blanco Soler, Norah Borges de Torre, Pittaluga, Ferrant, Guillermo de Torre, Moreno Villa, etc., y luego del grupo "Escuela de Altamira", y a estos jalones en la historia del arte contemporáneo se pueden añadir muchos más, hasta su reciente trabajo de selección para la Bienal Hispanoamericana. Pero de toda una vida dedicada al conocimiento y exaltación del arte contemporáneo puede ser cita decisiva la revista *Gaceta de Arte*, por él fundada y por él sostenida en un largo e intenso período de tiempo, y que hoy es magnífico documental para el estudio de las figuras más representativas del arte de nuestros días.

Eduardo Westerdahl ofrece ahora un estudio sintético del pintor Luc Peire (del cual es consecuencia directa el canario Szmull), y cuya obra constituye una seria aportación plástica, casi en la misma

medida—con otro signo—que la de Permeke. El volumen quiere ser, y es, síntesis rigurosa de la mentalidad de un pintor. Todo aquello que pudiera estimarse como secundario queda suprimido para dejarnos en la retina—a través de las bellas reproducciones del libro—y en la imaginación la expresión y teoría de este gran estudioso del objeto que es Luc Peire. Sitúa su biógrafo la relación de influencia que pudo tener el artista flamenco, y así una sucinta lista de nombres y explicaciones coloca a la figura de Luc Peire en el ambiente y contacto pictórico de la pintura flamenca moderna con los nombres de Ensor, Smet, Tytgat, Befhe, Woestinje, Bruselmans, etc.

El crítico, tras situar al pintor en su clima de tiempo, estudia, después, la pintura de Luc Peire, desde su primera exposición en Brujas—la ciudad natal—, hasta hoy. Detiene el análisis en la paleta, explicando preferencias del artista flamenco por los azules ceruleos—sic—, cobalto, ultramar, violetas de Mars, de cobalto, negro marfil, amarillos cadmio, citrón y claro, rojo cadmio, rojo inglés, blancos de cinc y plata, y otros "firmes" de la paleta de Peire, a quien sigue en sus evoluciones hasta la meta actual. Antes, Eduardo Westerdahl hace historia del proceso de una paleta oscura que se agranda en significaciones tras un viaje a Italia, y que se transforma, sin perder condiciones esenciales, hasta llegar a un predominio azuloso, casi a una sinfonía constante con ritmos de color, de hondas sonoridades líricas, dentro de un rígido concepto arquitectónico y casi lineal.

En el libro, para llegar a una cierta conclusión, Eduardo Westerdahl hace una sinopsis del estado moderno de la pintura con una precisión que reproducimos para concluir, como indefectiblemente lo demanda el tema, al abstractismo y a su análisis. Dice así el autor: "La ordenación de toda sustancia amorfa ha sido un estado lógico de la historia del arte. Solamente podemos considerar esta situación estableciendo su función dual como la reacción generadora que comporta el objeto artístico. Clásicos y barrocos desenvuelven la historia en espiral. El tema Ingres-Delacroix continúa abierto. El arrebato de Van Gogh se completa con la síntesis de Gauguin. Con Cézanne empieza la especulación constructiva. Con Seurat, la especulación científica. El cubismo realiza la liquidación tridimensional, y con esta liquidación la atmósfera envolvente del impresionismo desaparece del cuadro. La construcción queda en manos de Mondrian, de Theo van Doesburg y de los linealistas holandeses. Pero el cuadro necesitaba un sentido poético. Alfred Barr (jr.) recoge, dentro de la magia y el misterio, al aduanero

Rousseau, a De Chirico, a Dalí, a Klee, a Miró. Esta magia y este misterio se encuadran en las tendencias surrealistas. El irracionalismo irrumpe y descarga el llamado automatismo psíquico sobre la construcción del cuadro; el cuadro se reintegra nuevamente al relato poético y lleno de misterio, a lo desconocido y sorprendente. La desintegración de Kandisky, apoyada en la musicalidad de las formas y en la percusión sensible de los colores, forma un nuevo movimiento, el más vital y poderoso: la abstracción, la concreción del objeto plástico dentro de su propio destino autónomo."

Este buen prólogo del autor conduce, tras un comento sobre el surrealismo y la abstracción constructiva y destructiva, a situar a Luc Peire en un grupo "de cruce" entre ambas tendencias abstractas, pues el pintor belga, aunque siempre en búsqueda del objeto en libertad, no olvida los elementos expresivos del arte figurativo.

El libro acaba fijando al artista belga como un perseguidor incansable del objeto, en el sentido personal de considerar su búsqueda como el conocimiento inventariado del objeto histórico, mejor que del objeto clásico. Se trata de una incorporación, de una sedimentación de problemas en el cuerpo del cuadro, y que se puede definir de una manera completa en el caso particular y personal de Luc Peire y, en el general, asegurando, como dice el autor: que el objeto es, en cierto modo, una realidad que busca su destino o configuración absoluta en un signo.

MANUEL SÁNCHEZ CAMARGO

EL CONOCIMIENTO DEL PAIS PROPIO EN ARGENTINA

Una de las realizaciones de la nueva Argentina, en relación con la asistencia social al estudiante, es el turismo universitario. A través de la Confederación General Universitaria, anualmente se vienen desplazando unos dos mil universitarios, y más de cinco mil estudiantes de Secundaria, a lugares de veraneo previamente escogidos. El desplazamiento es gratuito, y la estancia en los hoteles o edificios del Estado durante el período anual de permanencia en ellos, es también libre de gastos. Los escolares pueden escoger entre Mar del Plata, Córdoba, Mariloche y otros lugares para disfrutar de sus vacaciones, con lo que se logra que, sin esfuerzo

alguno, los alumnos tengan ocasión de ir conociendo las diversas regiones del territorio nacional.

Añadamos a esto otro hecho importante en la vida educacional argentina: las competiciones deportivas escolares. Estas competiciones se celebran en Buenos Aires y en distintos puntos del interior del país. Una masa enorme de alumnos se pone en movimiento todos los años, trasladándose del interior a la capital o de ésta a las provincias. Se comprenderá fácilmente que, al término de su formación media o universitaria, el escolar argentino ha tenido múltiples ocasiones de conocer su país.

He aquí una inteligente política de formación nacional seguida por el Gobierno argentino. Es frecuente en el espíritu de nuestra raza el caso del que anhela conocer tierras extrañas, e incluso llega a visitar otras naciones, sin haber recorrido ni la décima parte de su propio país; pero aún es más: sin haberlo deseado siquiera. Creemos sinceramente que no ya sólo para la debida formación histórica del ciudadano, sino para la buena formación de su conciencia nacional, de su patriotismo, de su amor a la patria, se hace indispensable que la conozca lo mejor posible.

En cuestión que es tan de sentido común, parece innecesario añadir una cita; pero es bonita y no nos resistimos a copiarla. Es de nuestro doctor Marañón y pertenece a su libro *Vida e Historia*. Dice así: "Si el amor a España es la raíz y el decoro de mi existencia, es no sólo porque nací en la Península de los altos y tristes destinos, sino porque he empleado las horas de afán de mi vida en recorrerla, palmo a palmo, con la minucia incansable con que buscamos hasta las honduras recónditas del alma de la mujer amada. No hay camino de España que yo no haya recorrido, ni vereda de sus serranías que no haya hollado con mi pie, ni cima de sus montes donde no haya visto amanecer o ponerse el sol de aquellos crepúsculos, cuyo festín de luz parece que no se va nunca a terminar. Por eso amo a España; porque la conozco, hasta los más recónditos hontanares de su alma y de sus sierras. Por eso también creo en ella."

S. W. F.

AMERICA Y EUROPA

Hay gente, generalmente bienintencionada, que habla todavía de una "cultura americana" y de una "cultura occidental", como si se tratase de dos conceptos distintos y, a veces, antagónicos. Esta gente, siguiendo su curiosa discriminación, llega a preguntarse, sin hallar respuesta, sobre el porqué de la intervención de los Estados Unidos en las dos guerras mundiales. Pues fácil sería contestar y comprender si se empezara con la liquidación de este penoso y absurdo confusionismo intelectual, cargado de tantas peligrosas consecuencias políticas. América y Europa son las dos componentes de la cultura occidental, como Grecia y Roma constituyen el eje unitario de la cultura o, como la llama Toynbee, de la *sociedad* helénica. Separar a Europa de América, o a América de Europa, quiere decir no conocer lo que une a los dos componentes de la sociedad occidental y cargar el acento en las superficiales manifestaciones de algunos intelectuales, europeos y americanos, exentos del más elemental sentido de la realidad, y actuar, al mismo tiempo, a favor de la tesis comunista, cuyo mayor ideal es, precisamente, el de llegar al aislamiento de América. *América* (revista de la Asociación de escritores y artistas americanos, publicada en la Habana, vol. XLII, núm. 1) publicaba recientemente un artículo del señor Gastón Baquero, el que trataba de ilustrar la tesis del separatismo. No sabemos cuáles son las razones que inducen al señor Baquero a odiar con tanto subjetivo furor a Europa, pero estamos seguros de que sus sentimientos no representan, según nuestra propia experiencia, ni la mentalidad general de los intelectuales europeos ni la de los americanos. Parte el autor de esta deslumbrante e inexplicable manifestación de incomprensivo sentimentalismo, desde la base del *odio* como expresión cotidiana de los europeos para con los americanos. "Hasta las revistas más vulgares (de Norteamérica) hablan, sorprendidas, de la incomprensible reacción hostil de Europa ante los norteamericanos, y las personas menos inteligentes comienzan, sólo ahora, a comprender cómo debajo del aparente odio a *los yanquis* a cuenta de las rudezas de algunos soldados, lo que latía era el mondo y lirondo odio general de Europa al Nuevo Mundo." Es la primera vez que oímos esta expresión: "el odio *general* de Europa al Nuevo Mundo" basado en las rudezas de algunos soldados. Existe en Europa el odio de los comunistas a los norteamericanos, pero el señor Baquero comprenderá que se trata de un

sentimiento dictado desde fuera, explicable por el miedo que los rusos tienen a los americanos, y que hablar del odio general de los europeos es como suponer, por ejemplo, que el señor Baquero, padeciendo de una colitis crónica, llegase a la conclusión de que todos los hombres blancos padecen de la misma enfermedad. Más adelante el autor nos habla del desprecio de Europa ante América en los siguientes términos: "Hasta las más atontadas familias suramericanas; hasta los rastacueros más estúpidos de la América Central; hasta los vaqueros más amillonados de la gran pradera americana, sienten ya como una carga excesiva el desprecio de Europa, encarnado en forma llamativa por la actitud francesa en general." No logramos percibir lo que puede ser esta "actitud francesa en general", pero suponiendo que se trata de existencialismo, nos impresiona favorablemente, a nosotros europeos, el conocimiento que los vaqueros más amillonados y hasta los rastacueros más estúpidos estén al tanto de lo filosofía literaria de Sartre. Nuestro *desprecio* se transforma en admiración sólo al oír estas admirables palabras. Pero el señor Baquero insiste en su actitud poco lógica. A pesar de lo escrito más arriba, el autor sigue de la siguiente manera en su palinodia del desprecio: "Una suramericana, una centroamericana, un yanqui (¿por qué no "una" yanqui, ya que el autor se dirige a la sensibilidad femenina, suponiendo que la masculina no compartiría ya sus raras teorías n. n.?) son para los europeos dóciles burros cargados de oro. Es tan evidente el desprecio, que los medios diplomáticos y comerciales no tienen ya recursos para ocultar la verdad a los ojos del Nuevo Mundo, y día tras día se ahonda la separación espiritual entre dos masas geográficas que nunca han estado unidas sincera y profundamente." Los medios diplomáticos y comerciales europeos en América parecen ser, según la interpretación de nuestro autor, unas quintas columnas europeas encargadas de esconder a los americanos el desprecio que los del Viejo Mundo sienten ante la gente del Nuevo Mundo. Con todo el esfuerzo que hacen estos medios diplomáticos y comerciales, el señor Baquero se ha enterado del desprecio. ¿Qué vamos a hacer? *La plus belle femme du monde ne peut donner que ce qu'elle a.*

Unas líneas más adelante tropezamos con la teoría más original emitida hasta ahora para explicar la huída de los sabios "europeos" que han traicionado los secretos atómicos norteamericanos y han elegido la libertad soviética. Se trata de Fuchs, Pontecorvo, etc., "que, sin motivo aparente, entregan los secretos científicos a la Unión Soviética... en su condición de representan-

tes del odio europeo al Nuevo Mundo, para asegurarse de que éste será destruído lo antes posible". "Sin motivo aparente" tiene mucha gracia. El motivo no aparente, pero que no escapó a la vigilancia del autor, es precisamente el odio que estos sabios europeos incubaban para con América.

Pero el señor Baquero tiene también lo que se llama el sentido político de las cosas. Hablando de los norteamericanos, dice: "¿Qué hicieron en la guerra de 1914-1918, a no ser cometer el error gigantesco de intervenir? ¿Quién los llamó a introducirse de nuevo en el destino europeo en esta última guerra? En consecuencia, ¿no será la política más acertada separarse de Europa y sus problemas, para concentrar el enorme poderío espiritual y material de las Américas en la consolidación del Nuevo Mundo como seno de la nueva civilización?"

Pues claro que no. En primer término, porque nadie ha llamado a los norteamericanos a introducirse otra vez en el destino europeo. Han intervenido por su propia cuenta, como partícipes de la misma civilización que ellos sentían amenazada. Hoy mismo, el Gobierno de Wáshington no mantiene tropas en Alemania porque alguien se lo pide, sino porque estas tropas son representantes de Occidente frente a una amenaza exterior. A nadie se le ocurre en Alemania, salvo a los comunistas, preguntarse acerca de la presencia de estas tropas o pedir que sean retiradas. Confundiendo, más adelante, a los europeos con los europeos comunistas, el señor Baquero escribe: "Europa prefiere ser rusificada antes que agradecer a América lo que ha hecho con intervenir en sus guerras." Visto que "la maravillosa Europa es, histórica y políticamente, *un nuevo museo, un pasado*", el señor Baquero aconseja a los Estados Unidos una política asiática y americana. "Los problemas de Cuba, de Bolivia, de Chile, merecen cien veces más atención y desvelo que los de Trieste o Checoslovaquia." ¿Cómo es posible que un *nuevo museo* tenga problemas, y por qué estos problemas, que plantean en el fondo *el problema cumbre*, el de la libertad humana, merecen menos atención que otros? El señor Baquero no nos lo confía.

J. A. V.

LA TIERRA PROMETIDA

Cuando América, subiendo por el Sur, se descabalga de los Andes, echa pie a tierra y se pone a andar; cuando América, bajando por el Norte se comienza a hacer cintura, aparece Nicaragua, que empuja el río San Juan como un inmenso árbol de sus selvas, además de utilizarlo como lanza fluvial contra el Océano. Y he aquí que el hombre que allí nace siente por sus venas el rumor de un canto—tal vez lejanamente oye al padre Darío—, porque pertenece a la tierra que pisa. Pero esto no es todo. De pronto, recorriendo su propia vida, un poeta se levanta y denomina a Nicaragua *La tierra prometida* (1). Acaso, por qué no, uno recuerda las hermosas leyendas del *Popol Vuh.*

Para el hombre americano la naturaleza es lo que para el europeo sus monumentos, sus museòs, sus bibliotecas, su cultura. El americano es parte integrante de la Naturaleza; la lleva consigo, no como un simple recuerdo, sino como una experiencia vital. El europeo es, ante todo, un hombre histórico que ha dominado el paisaje y que ha ido desentrañando de las fuerzas físicas un inmenso poderío. El americano, en cambio, ante la inmensidad que se le ofrece, se siente poseído por cuanto lo circunda. A veces, cuando bajo los astros, en algún descampado de una selva o de un bosque, el hombre mira su contorno y comienza a ver cómo las sombras saltan fuera de sí mismas para liberarse o escucha el rumor de los árboles o el paso de algún ave nocturna, piensa primero que un poder desconocido expresa su mensaje, mientras que por su pecho un sentimiento extraño se agita. De golpe, la misma noche toma vida y cada hoja, cada lucero que a lo lejos brilla; cada árbol, cada liana, cada animal que duerme tácito en las sombras, es un todo sobrecogedor. El hombre cree sentirse presa de alucinaciones y echa a correr. Pero hay otros que aguardan e interpretan: son los poetas que van de rama en rama como el bosque. Pablo Antonio Cuadra es uno de ellos. Por eso dice tan hermosamente:

¡Oh tierra! ¡Oh entraña verde, prisionera en mis entrañas!
Tu Norte acaba en mi frente.
Tus mares bañan el rumor oceánico de mis oídos
y forman a golpes de sal la ascensión de mi estatura.
Tu violento Sur de selvas alimenta mis lejanías,
y llevo tu viento en el niño del pecho.
....

(1) *La tierra prometida.* Colección poesía americana "El Hilo Azul". Managua, 1952.

He nacido en el cáliz de tus grandes aguas
y giro alrededor de los parajes donde el amor se remonta.

(Introducción a *La tierra prometida.)*

Pero hay algo más, y mucho, que esa especie de "terror de Pan" americano en la poesía de Pablo Antonio Cuadra. Los animales y las cosas se identifican con el nombre porque hay esa unión primaria de vida que los une. El clima, los animales, el paisaje, las cosas, se presentan en la poesía de P. A. Cuadra, no como seres extraños que son observados desde fuera, sino como compañeros o enemigos que, al respirar un mismo aire y vivir en una misma tierra, afrontan peligros semejantes o se mantienen como poderes establecidos sobre un mismo territorio. Así puede decir:

...Las espuelas que rompieron los ijares de mi potro,
hasta emparejar mi corazón con el galope,
repercutieron en el caballo compañero.

(Horqueteado.)

Y el clima, ese clima arbitario, es mirado por el poeta amablemente, con alegría y con humor:

El tío Invierno, tembloroso y malárico, sale de su cueva húmeda
arreando sus cabros, que atropellan el horizonte.

(El tío Invierno.)

Pero esa identificación con la Naturaleza no se queda únicamente en nota esporádica de su poesía, sino que abarca descripciones enteras de sus formas de vivir. Estos relatos, tan característicos de Cuadra y que en seguida estudiaremos, tienen una alegría y un humor que en muchas ocasiones toman categorías de símbolos. En su poema, *Escrito sobre el Congo,* nos presenta una tribu de monos que viven perezosos y frenéticos al mismo tiempo, y a los cuales el poeta les da ciertas cualidades humanas:

Sin embargo, el macho—monarca escarpado—constituye su régimen familiar,
distribuyendo sus hembras, como frutos negros, sobre las ramas de un árbol
[deleitosamente genealógico,
y sus recios colmillos devoran todo vástago macho que florece en su sangre.
....
Yo fuí testigo de un rabioso duelo entre machos rivales
—un viejo gobernador de los amores de la tribu silvestre
y un joven atleta con el pecho sediento de caricias—,
frente a frente en la mañana primaveral, sobre un tronco añoso derribado
[por el viento.

La poesía de esta época es casi absolutamente lírica. El poeta baja hasta lo más profundo de su ser y en el viaje de vuelta nos entrega un poema. La descripción del poema radica en comuni-

carnos determinada sensación, que, ordenada dentro de una obra. nos enseña una visión del mundo. En este estadio existe desde el más puro hermetismo hasta la comunicación más abierta. Es decir, domina un subjetivismo poético. El relato, la anécdota, casi han desaparecido por completo, así como el paisaje en la novela moderna. Para el novelista, lo externo—el paisaje o un personaje secundario—, tienen validez en cuanto pasan delante de sus ojos, pero inmediatamente los pierde de vista, desaparecen. En la poesía sucede lo mismo con la anécdota: sirve en cuanto da fundamento a una asociación de ideas o sentimientos; y la inmensa mayoría de los poemas se hacen desde el yo. El contar cosas se ha dejado a los escritores de prosa; el poeta no tiene por qué relatar. Mas, he aquí, que muchas situaciones sólo pueden llegar a gran poesía si se escriben partiendo desde la cosa, identificándose con ella, es decir, relatando lo que se ha experimentado y en la forma como ha sucedido. En otras palabras, la vivencia o experiencia del poeta, para que en el poema sea una auténtica comunicación, debe ser expresada desde la misma realidad. La épica ha perdido la batalla con la lírica, pero ésta no ha sabido aprovecharse de la primera. Sólo en muy pocos poetas actuales —Neruda, Ezra Pound—vemos el intento de hacer poesía anecdótica y en gran tono lírico.

Pablo Antonio Cuadra, en su libro *La tierra prometida*, nos demuestra que sí es posible escribir en verso el relato de algo que sucede ante el poeta. El dominio técnico de todos los buenos poetas que hoy escriben tal vez lo hayan exagerado algunos o roto otros equivocadamente. El purismo lleva a la poesía a convertirse en género menor para que se guste entre sensibilidades refinadísimas. Tal vez sea ésta una de las causas de la pérdida de importancia de la poesía para el público. (Si se comparan—estadísticamente—el volumen de las ediciones, por ejemplo, de los poetas románticos franceses o el número de ejemplares de cada tirada de sus libros, con los de los poetas de hoy, veremos que nunca se ha leído menos poesía. Pero dejemos esto como anotación al margen.) En *La tierra prometida* hay una serie de poemas que relatan cosas, hechos, tan hermosamente, que nos emocionan tanto por la sencillez como por la ternura, o por la intención nacional que entrañan. El más logrado de ellos, a mi parecer, es uno que se titula "El viejo motor de aeroplano", que comienza así:

En el valle de Ciudad Antigua,
a doce leguas cansadas de la ciudad de Nueva Segovia,
los campesinos vendieron un viejo motor de aeroplano.

Qué lástima no dar este poema completo, porque, además, es imposible de fragmentar, y que en resumen es la venta de un motor de avión que cayó en un trigal y que luego vendieron los campesinos, como dice el trozo que cito. Otro de esos poemas es "Horqueteado", en el cual el poeta relata cómo los campesinos de cierta parte de Nicaragua, cuando muere algún hombre, lo montan sobre un caballo y lo ajustan a la silla con "horquetas" y cuerdas, para que el animal lo lleve hasta el poblado donde es sepultado.

Yo ignoraba que en las lejanas haciendas
son horqueteados los muertos sobre una albarda inservible,
con estacas terminadas en ganchos para sostener tiesas quijadas.
Y sobre los potros conocedores de las sendas
vagan hasta el caserío donde son sepultados entre borracheras y llantos.

El libro a que nos referimos es una colección de poemas de tema nativo que P. A. Cuadra ha escrito durante toda su vida poética. El primer poema data del año 29, fecha de su libro. *Canciones de pájaro y señora,* y el último, de 1949, y que corresponde a su *Libro de horas,* todavía no publicado (2). De veinte años de ejercicio poético, Cuadra nos da *La tierra prometida,* y es hermoso ver cómo un poeta se mantiene fiel a los temas primarios que han ido conformando su obra. Pablo Antonio Cuadra ha sabido ver la Naturaleza americana como tema poético y como elemento fundamental para el hombre de allende el océano. Para él la tierra que pisa es su verdad, una verdad honda y sincera, a veces, alegre sino melancólica, tremenda otras sino amable, pero siempre llena de pureza y de una inmensa ternura.

En *La tierra prometida,* nos ha entregado una veraz y hermosa visión de Nicaragua, pero sin quedarse circunscrita al entendimiento de las gentes de su país. El gran mérito de este libro es haber universalizado un tema, ya que al hablarnos desde Nicaragua lo hace desde la esencia radical de toda América Hispana.

EDUARDO COTE LEMUS

---

(2) Pablo Antonio Cuadra: *Canciones de pájaro y señora* (1929), no publicado en libro; *Poemas nicaragüenses* (1929-1933), editado en Chile; *Canto temporal* (Nicaragua, 1943); *Poemas con un crepúsculo a cuestas* (Madrid, 1949); *Libro de horas,* parcialmente publicado en *Antologías* y *La tierra prometida.* Para mayores datos, véase el prólogo a la antología *Nueva poesía nicaragüense* (Ed. I. C. H., 1949, Madrid).

SOBRE LA VIDA INTELECTUAL EN HISPANOAMERICA

La vida intelectual, un bellísimo libro del abate Sertillanges sobre la nobleza de la actividad intelectual y sobre los métodos para una armónica formación, para un mejor aprovechamiento de los estudios, me ha hecho pensar en lo poco que en nuestros países se ha dicho acerca de este tema tan vasto y primordial. Día a día se suscitan en nuestra América nuevas ideas para una "reforma universitaria"; pero ocurre que se ignora el problema previo de la formación humana, de la individual tarea de orientación y disciplina intelectual.

Varios espléndidos libros se han escrito en años recientes sobre el tema de la formación intelectual. El de Sertillanges trata la cuestión desde el punto de vista de la integral formación humana; otro, anterior, publicado en castellano en la colección Labor, *Organización del trabajo intelectual*—es su título, si no recuerdo mal—, enfoca con especial detalle los problemas del método o, por mejor decir, la técnica del trabajo intelectual.

La lectura de estos libros, manuales prácticos de trabajo en un ambiente europeo, me traía una y otra vez la idea de la patética indigencia de la Universidad hispanoamericana en este orden. He pensado que quizá se pudieran reducir a dos las fallas que, insoslayablemente, a mi juicio, nos pondrán por debajo de la vida intelectual europea mientras no acuda a nuestro remedio una medicina radical. Procuraré, pues, reducir a dos notas fundamentales las diferencias entre el intelectual europeo y el sudamericano.

El culto desmedido a la moda intelectual y la exagerada simplificación de los métodos de estudio constituyen, a mi ver, los dos vicios capitales de nuestra vida cultural.

El joven intelectual sudamericano está "a lo último". Conoce el existencialismo moderno, sabe mucho de Freud, de marxismo, de Spengler, y está ahito de la más reciente literatura francesa. Los aficionados al arte conocen a Picasso, como los literatos a García Lorca, con mayor apasionamiento y entusiasmo que se los conoce en Francia o en España. Todos los "ismos" están a su alcance, y no hay capital sudamericana en que no se ensaye un teatro de vanguardia o en que no se cultiven los más desaforados modernismos de la pintura.

Se está, pues, "a la moda". El abogado, pongo por caso, ha recibido una amplia información universitaria o, al menos, continuas incitaciones acerca de las ciencias más recientes y aún en forma-

ción: la Legislación Agraria, el Derecho Aéreo, la Criminología, el Derecho Internacional último. Igualmente, sus lecturas de Sociología, de Filosofía de la Historia o de Filosofía del Derecho no son desdeñables. Lo importante es, repitamos, conocer el más acabado repertorio de nuevas teorías. Se guiará, pues, el jurista más por un afán de originalidad que por un afán de verdad.

De ahí que las viejas ciencias fundamentales del Derecho—la Historia del Derecho, el Derecho Natural, el Derecho Romano—apenas suscitan ya un interés mínimo. Asimismo, la lectura de cualquier sociólogo en boga desplazará tanto a los clásicos maestros del Derecho Civil como a los venerables textos romanos. Con las demás ciencias ocurrirá otro tanto: el historiador sabrá mucha Filosofía de la Historia, dominará un copioso vocabulario en punto a evolución de las culturas y no estará mal en Filosofía del Arte; conocerá a Spengler y a Toynbee y se jactará de ignorar las precisiones de la historia política, los farragosos datos de la historia concreta. Acaso conozca varias interpretaciones sobre el simbolismo espiritual de la catedral gótica o el sentido de la vida en los castillos medievales; pero ignorará, no digamos, lo que son las arquivoltas de los pórticos, ignorará lo que es el claustro de una catedral...

No es esto todo; junto al culto a la moda intelectual está el culto a las grandes construcciones teóricas, a los sistemas de interpretación. Y esto estará determinado por un afán de comodidad y de simplificación. Se impondrá el estudio de la Filosofía de la Historia, en la cual aparecen como resumidos, inmersos en un cuadro general que dispensa la referencia a enojosos detalles, las corrientes históricas más notables, las grandes líneas de la evolución de la Humanidad. En las Facultades de Derecho se pondrá un especial acento en el estudio de la Sociología y en los cursos de Introducción al Derecho, en los que se condensará en grandes cuadros sintéticos todo el riquísimo contenido de las disciplinas sociales. Dígase lo mismo de todas las Facultades universitarias y se tendrá una idea clara de los métodos de estudio de nuestras Universidades hispanoamericanas, inclinadas siempre a las grandes síntesis, opuestas a todo afán riguroso de investigación.

Dos han de ser los remedios contra tales extravíos intelectuales. Sólo una vuelta a las ciencias fundamentales en cada especialidad profesional podrá eliminar los vicios de un culto desmedido a las últimas corrientes literarias o científicas. En cuanto al método vicioso y grosero de las grandes sistematizaciones, como único medio de formación intelectual, no podrá hallarse otra solución

que el riguroso trabajo técnico, la disciplina de la especialización.

A cada disciplina científica corresponde una diferente técnica de investigación. No basta para ser historiador con aprender mucha Filosofía de la Historia; será necesario, previamente, conocer muy a fondo Paleografía, Epigrafía y todas las técnicas del trabajo historiográfico. La literatura exigirá mucha filología, mucha enfadosa y ardua gramática histórica, antes que pueda hacerse teoría de los estilos ni ensayos de estética. La ciencia jurídica habrá menester de la técnica ingrata del Derecho Procesal y de una fatigosa digestión de Códigos y leyes, como labor previa a la elaboración de bellas y apasionantes teorías. De nada le valdrá a un estudiante de Filosofía la lectura de Sartre o de Nietzsche, o un frívolo recuento de las escuelas estéticas modernas, si antes no pretendió desentrañar a Leibniz o amar a Santo Tomás y si rehuyó el áspero, pero indispensable, adiestramiento de la gnoseología y la lógica formal.

Recuerdo haber oído, no hace mucho, a don Pedro Laín, en una bellísima disertación sobre el tema de la formación intelectual, dando este estupendo y sencillo consejo a los estudiantes: "¡No abandonéis los manuales!" A todo lo largo de la vida profesional, los manuales que nos acompañaron en nuestros primeros pasos en la Facultad, leídos una y otra vez, podrán hacernos múltiples sugestiones y hablarnos siempre con distinto acento. Aparte de que estos manuales nos pondrán siempre ante los ojos la disciplina elemental de las indispensables nociones, clarificando cualquier lejana aventura intelectual, sirviendo de grato descanso a la vuelta de cualquier complicación teórica.

He aquí, pues, la solución: la vuelta a los orígenes, la sencillez. Sólo ello nos pondrá en camino de una auténtica disciplina científica.

Pero, entre tanto, será menester no abandonar el rigor en el aprendizaje, y aquí habríamos de referirnos a los repetidísimos tópicos de la necesidad del latín, de la necesidad del trabajo con fichas, etc., etc.

De todo ello estamos, por desgracia, muy lejos en todos los países de Hispanoamérica, y por eso habremos de reconocer que sólo una ingente transformación social en la organización de las Universidades, y un heroico esfuerzo individual de parte de las minorías consagradas al estudio, podrán traernos un remedio.

Pues es el caso que, en rigor, no se puede hablar por ahora *in generis* de la "cultura hispanoamericana", como se habla de la ciencia francesa o de la Universidad alemana. Sí podrán señalarse

egregias figuras aisladas; pero es evidente la carencia de una unidad científica, en la que se engendren espíritus cultivados en la misma disciplina, en una vocación común. Fáltanos de raíz en la América hispana vida científica, investigación universitaria; y sin una ciencia sólida no puede ni aun concebirse la esperanza de que nuestros países sean fértiles en intelectuales auténticos.

JORGE SILES SALINAS-VEGA

EL CONCEPTO, MENSAJE ARTISTICO LLEVADO A SUS ULTIMAS CONSECUENCIAS EN LA NOVELA (1) DE LA SOLEDAD Y LA DESTINACION

No es éste un libro demasiado reciente, de hornada última, aunque sí un libro actual por sus continuadas reediciones, y para el que aún cabe—y cabrá por mucho tiempo—noticiar su presencia y su vigencia; más por acá, donde ha sido, no sabemos por qué, algo desatendido.

En apenas cuatro años, *El túnel* ha impuesto más de media docena de ediciones, sólo en Hispanoamérica, y traducciones al francés—luego de serle recomendado a Gallimard por Albert Camus—, al inglés—precedidas de palabras elogiosas y admirativas de Graham Greene—, al alemán, al danés, al sueco, al japonés... Es primera novela, y su autor, Ernesto Sábato, chileno, sólo había dado un par de tomos de ensayos, sobre temas económicosociales, de muy relativa trascendencia.

El túnel es la novela de la soledad y de la destinación única, que, de realizarse a destiempo o resultar fallida, no tiene otro camino que la muerte y la disolución. Y junto a la soledad, y tal vez como su consecuencia, la duda, llevada a extremos verdaderamente torturantes, patológicos. Ambas, soledad y duda, son frutos, naturales y poco lozanos, de la hiperestesia. Que hiperestésico es—artista en fin de cuentas—Juan Pablo Castel, el pintor protagonista de esta alucinante y admirable historia. Soledad y duda, originando, como siempre, el desequilibrio entre cuerpo, alma y espíritu, haciendo que este último se recrezca como un sarcoma y traiga la inevitable discordia. Se ha dicho que el hombre

(1) *El túnel*, de Ernesto Sábato. Emecé Editores. Buenos Aires.

sólo es feliz en los estadios primitivos de su cultura; pero una vislumbre de felicidad—aquellas primeras sensaciones experimentadas por Juan Pablo Castel al conocer a María—en un estadio superior de cultura, es algo—de ahí que no pueda sostenerse y prolongarse—de lleno metido en lo inefable.

La anécdota de esta novela, excesivamente literaria, sutil y hasta rebuscada, podía predisponer desfavorablemente en otra ocasión y en otro escritor. En *El túnel* y en Ernesto Sábato, no. Porque la hombría, la reciedumbre, la densidad e intensidad del drama, el seco, terso y directo estilo de su prosa, el ritmo y tono de desarrollo de la línea argumental, hacen al lector, ya desde los renglones iniciales—"Bastará decir que soy Juan Pablo Castel, el pintor que mató a María Iribarne..."—olvidar toda posible prevención.

El túnel, más que una novela es una narración, un dramático y alucinante monólogo—pese al casi permanente *tête-à-tête* Juan Pablo-María—en el que ni por un solo momento cede el torcedor de las dudas, los celos, las lucubraciones en la linde misma con lo demencial. Todo ese mundo unitario y cerrado que debe ser la novela, en *El túnel* está simplificado hasta límites inconcebibles y en él no hay cabida sino para los cuatro personajes esenciales del drama, que revelan sus caracteres, sin necesidad de describirlos, en toda su proyección, siempre con una firmeza y una consecuencia, en cada detalle, en cada gesto, en cada reacción, que nos dicen de un Sábato psicólogo y novelista de la mejor ley.

La anécdota—ya lo hemos dicho e insistimos—es rebuscada, o, si ustedes quieren, nada común, excepcional. El pintor Juan Pablo Castel exhibe un cuadro, en el que ha trabajado "como un sonámbulo" y que, aunque no es un mensaje claro todavía, le representa profundamente. Al margen del tema central representado, aparentemente como algo decorativo y secundario, en el cuadro se ve, a través de una ventanita, una escena pequeña y remota: una playa solitaria y una mujer contemplando el mar. "Era su mujer—cuenta el narrador—que miraba como esperando algo, quizá algún llamado apagado y distante." La escena sugería una soledad ansiosa y absoluta, y, con excepción de una sola persona, María, una muchacha desconocida, nadie pareció comprender que constituía algo esencial. Ella estuvo contemplando la escena, durante largo tiempo, abstraída, "aislada del mundo entero". La muchacha, naturalmente, desaparece; el pintor no sabe quién es. Y empieza la búsqueda de esa única y destinada

criatura—"Existió una persona que podría entenderme. Pero fué, precisamente, la persona que maté"—, búsqueda dramática, ansiosa y, al mismo tiempo, razonada, torturante de conjeturas.

Como puede verse, el tema discurre sobre quizá el fundamental problema del arte moderno. Pero yendo mucho más lejos. Porque el mensaje artístico del pintor Juan Pablo Castel parece limitar su destinación a una fórmula de "subjetividad" que comprende también la otra mitad de ese todo, de esa unidad, sexual y cósmica, que el hombre y la mujer, el amor, integran. Porque de la primera chispa, de la primera vislumbre de comprensión artística—llamémoslo así de una forma convencional; que ya sabemos qué empapada de la total circunstancia del artista está su obra, pese a que en ella no haya habido propósito de explícita confesión—, surge un amor apasionado, absorbente, destinado. Y o el Destino, en esta ocasión como en tantas, cumple su cita impuntual, cuando ya la existencia ha consumado sus apartadijos y ligado sus compromisos, y así resulta que María es casada—con el ciego Allende, a quien un día amó y ya sólo quiere "como a un hermano"—y adúltera por partida doble—con el primo Hunter y, luego, con el propio Castel—o, lo de siempre, y en esto el relato entra por más sencillos cauces de normalidad, la mujer idealizada por el artista va dejando al descubierto estigmas e imperfecciones y en el desengaño—como antes en la ilusión—se vuelve a comprometer todo y sólo queda la muerte como único y natural desenlace.

El pintor quiere ser amado de una manera absorbente y total, y al no lograrlo se considera defraudado: "En todo caso—dice—había un solo túnel, oscuro y solitario: el mío; el túnel en que había transcurrido mi infancia, mi juventud, toda mi vida. Y en uno de esos trozos transparentes del muro de piedra yo había visto a esta muchacha y había creído ingenuamente que venía por otro túnel paralelo al mío, cuando en realidad pertenecía al ancho mundo sin límites de los que no viven en túneles, y quizá se había acercado por curiosidad a unas de mis extrañas ventanas y había entrevisto el espectáculo de mi insalvable soledad... Y mientra yo avanzaba siempre por el pasadizo, ella vivía afuera su vida moral, la vida agitada que llevan esas gentes que viven afuera, esa vida curiosa y absurda en que hay bailes y fiestas, y alegría y frivolidad..." Esta es la tesis. Y la eterna cuestión. Aquel "tengo que matarte, María; me has dejado solo", del capítulo final, revela, más que una resolución vengativa de amante engañado, la dramática queja de quien comprueba imposible la comu-

nión total—espiritual y física—con la mujer amada. Claro que con un ser continuamente torturado por sospechas, celoso en grado casi de histeria, que todo lo retuerce y exprime, que hace cuestiones de palabras y de los más pequeños detalles—"necesito detalles; me emocionan los detalles, no las generalidades", dice el pintor en cierta ocasión—no hay comunión posible. Es como pedir tino a un azogado, o abordaje a un buque en mar tempestuoso.

El protagonista de esta singular novela—no olvidemos que es la primera de su autor—, alguna que otra vez saca la cabeza en el movido y agitado océano en que bucea y se debate, y entonces surge un criticismo algo ingenuo, un tanto chocante, pero también lleno de vigor, de frescura, de sinceridad. Por ejemplo: el casi infantil desprecio que el pintor siente hacia la crítica, empleando el archisabido símil del cirujano eminente que pretende ser aleccionado por "un señor que jamás ha manejado un bisturí, ni es médico, ni ha entablillado la pata de un gato"; la repugnancia que le inspiran los grupos, las sectas, los conglomerados sociales; sus ideas sobre la vanidad, la falsa modestia de los hombres famosos, etc., etc.

Todo lo cual, naturalmente, no empaña la extraordinaria calidad de la obra, pues cuadra, a la medida, en la psicología y el mundo de este Juan Pablo Castel, pintor y torturado, ya para siempre en el grupo de los grandes tipos que los novelistas excepcionales hicieron alentar.

JOSÉ LUIS ACQUARONI

SOBRE LA ULTIMA NOVELA DE DELIBES

Mi idolatrado hijo Sisí, la última novela del autor vallisoletano, ha promovido considerable polémica. Parece ser que, hasta este momento, predomina, en número al menos, el grupo de los que la conceptúan dentro de la línea que llamaríamos—que se ha llamado—católica. Yo—voy a comenzar diciéndolo—me sitúo en la vertiente opuesta. Y trataré, naturalmente, de justificar el porqué de esta actitud.

Existe actualmente, entre nosotros, algo así como una epidemia por tildar a todo tipo de creación, de creación católica. Está co-

menzando a darse un abuso del término y, sobre todo, de cuanto significa para aplicarlo en seguida a un sustantivo, lleve éste lo que lleve dentro. Tal afán—que en pocas ocasiones no pasa de *snobismo* seudointelectual—es laudable. Es más: creemos que la línea de una auténtica renovación social sólo estriba en hacer presente el espíritu católico en todo tipo de creaciones, y singularmente en el ámbito de los valores espirituales. Pero pensamos también que se está desvirtuando la cuestión. Y que nos estamos olvidando de que lo católico es un sustantivo y no un adjetivo, que entraña un contenido y no es sólo una etiqueta. Lo mismo en relación con el novelar que respecto de cualquiera otra humana actividad: intelectual, artística, profesional o social.

A nuestro modesto entender, una novela católica, o, mejor, un novelar católico, requiere, por lo menos, las siguientes condiciones: una concepción católica del tema, cualquiera que éste sea —limpio o escabroso, fuerte o anodino, real o imaginario—; un desarrollo que se mantenga con criterio de ortodoxia, dentro de las reacciones y exigencias de la vida tal y como ésta es, pero sin forzar su interpretación en uno u otro sentido—ni milagrería absurda, ni hediondez reiterada—; por último, un desenlace—si lo hay, no tiene por qué existir en la novela—que salve siempre el superior entendimiento de unos principios católicos, y que, en consecuencia, no tiene por qué ser moralizador a ultranza ni convertirse en pobre recurso de religiosa beatería, obtenido por vía de contraste.

Creemos, sinceramente, que ninguno de tales elementos aparece en la novela de Delibes: *Mi idolatrado hijo Sisí*. Pudo ser ésta, tal vez, una novela católica, una buena novela católica. Se ha quedado en una estupenda obra literaria, con muchas escenas de habitación, un planteamiento valiente de un tema no menos importante y un regodeo e insistencia en el tratamiento de las malas inclinaciones de los personajes principales, ciertamente muy poco ejemplar.

La concepción temática de *Mi idolatrado hijo Sisí* es, en verdad, de un arranque tremendo, sugestivo, y con la fuerza necesaria para haber intentado un vuelo de mucha más altura. El enfoque del problema de la limitación de la natalidad no es, en la obra de Delibes, religioso, sino exclusivamente social y egoísta, de pura insuficiencia de satisfacciones humanas; casi nos atreveríamos a decir que de humanos caprichos. No aparece, por ninguna parte, el aliento sobrenatural que debiera irradiar de un tema tan grave. Ni siquiera el conflicto surge por caminos religiosos o tomando como asiento raíces de esta índole. La mujer de Cecilio

Rubes, en sus reacciones últimas, practica una religiosidad demasiado histérica, y la familia Sendín anda más preocupada con su vida tradicional y sus convicciones políticas que no con dar a su numerosa prole una significación elevada. Cuando el ejemplo se busca, como sin duda ha querido hacerlo Delibes, por el sendero del contraste, éste hay que acentuarlo en toda dimensión. Y lo cierto es que no nos asalta nunca la motivación de la familia Sendín con aliento de auténtica emoción religiosa. Acaso la inicial concepción temática haya sido pensada tratando de agudizar simplemente dos modos distintos—y no forzosamente religioso uno de ellos—de ver las cosas. En este caso, no hay por qué pedir al autor más de lo que él mismo ha querido darnos. Pero tampoco existe razón ninguna para ponerle una calificación a su novela y rotularla nosotros de católica cuando ese rótulo obliga a tanto.

Que la novela de Delibes plantea el problema del maltusianismo—o del neomaltusianismo—y que lo combate, no cabe duda. Esta es la conclusión final evidente. Pero no echemos en olvido que a Malthus se le ha combatido desde muy distintos y contradictorios puntos de vista. Es como si, salvadas, por supuesto, todas las distancias, se quisieran identificar el catolicismo y el comunismo porque ambos condenan la postura del liberalismo. Los procedimientos de uno y otro son bien distintos. Algo de lo que sucede entre los métodos seguidos por la novela que se llama católica y la que no lo es.

No queremos sostener—quede esto bien claro—que la novela, para ser católica, haya de ser blanca. La vida es muy sucia—no tanto, a veces, como nos pensamos—, y hemos de andar por medio de ella. Estamos en su contorno para algo más que la observación o la caída. Pero, precisamente por eso, hay gradaciones. Y, en la novela, esa gradación puede radicar, justamente, en no acentuar las situaciones ni, mucho menos, en reiterarlas. Que es todo lo contrario de lo que Delibes hace. Sisí llega a parecernos un pequeño monstruo, un demonio precoz; Paulina, casi una buena chica; Cecilio Rubes, un tipo repugnante. ¿Qué queda de elevado y digno como no sea el alelamiento imbécil de la familia Sendín? De acuerdo en que hay muchos Sisís por el mundo—aunque no tan jovencitos, pese a todo lo mal que la juventud se encuentra—; pero con que lo cuenten una vez, ya es bastante. No hace falta describir a cada momento escenas de interioridad. Y desenvolver el tema con arreglo a procedimientos y maneras puramente naturalistas. Como naturalista es el planteamiento del tema. Por eso dije antes que a Malthus se le puede combatir desde ángulos muy dife-

rentes e inconciliables: el egoísta-naturalista es, por descontado, uno de ellos. Es el de Delibes.

Finalmente, el desenlace—que aquí sí lo hay—. Puede ser todo lo lógico que se quiera—lo cual también resulta discutible—, pero evidentemente está fuera de una visión católica del problema, aun contando con todo su fondo moralizador. No pedimos, ya puede comprenderse, que Cecilio Rubes—el padre de Sisí—se convierta de repente a una existencia apacible y resignada, de conformidad cristiana. Hubiera sido demasiado brusco el cambio, dada su mentalidad anterior. Pero falta un detalle de luz que ponga las cosas en claro tras el suicidio de Cecilio Rubes, justamente en esa última página que pudo, quizá, salvar, en parte—ya que del todo no cabía, dado el desarrollo precedente—la novela, enmarcándola decididamente dentro de un entendimiento católico. Y, sin embargo, también en el desenlace falla, no por el suicidio del padre desesperado, que ve su soledad infinita sin remedio, sino por la ausencia de una voz distinta—distinta de la histérica de Adela, su mujer—que ponga su acento en el punto justo. Cosa, en verdad, difícil, después de 350 páginas en las que esa voz no aparece. Mas no cabe duda que es empeño que pudo intentarse en esos instantes últimos. Aquí la gran distancia entre el suicidio de Rosa Pemberton—aun sin el "Señor mío Jesucristo"...—en *El cuarto de estar*, de Greene; y el de Cecilio Rubes, en *Mi idolatrado hijo Sisí*, de Delibes. Una distancia tan grande que, a nuestro juicio, hace de aquél un drama enteramente ortodoxo, y convierte a ésta en una novela cuya discusión sobre su catolicidad o no catolicidad, de plantearse así el problema—sin contar con las crudezas de todo el desarrollo, las más de ellas, innecesarias—ha de quedar resuelta en sentido enteramente negativo.

MANUEL ALONSO GARCÍA

PINTORES DE LA ARGENTINA

Una de las manifestaciones más acusadas del espíritu argentino, por lo que se refiere al Arte, la encontramos en la pintura. El plantel de pintores de la República del Plata es extenso y de alta calidad. La vida pictórica bonaerense es activa, llena de pujanzas, como testimonian las muchas Exposiciones que se celebran.

Gran parte de sus artistas llevan su obra lejos de la patria, a países de donde reciben inspiración, motivos y enseñanzas; pero otros permanecen, laboran en sus medios familiares y propios. Unos y otros son exponente del mismo espíritu creador y la impronta nacional, que persiste ahincada en la entraña de la creación.

Entre los afincados en tierra—y en el mar—de su país se halla Quinquela Martín, ese pintor de las variedades cromáticas del mar, en el que el elemento de la Naturaleza es siempre fondo conjuntivo o complemento de lo humano, de hombres que navegan, trabajan y sufren. Quinquela Martín ha vivido desde su infancia la dura existencia de los nacidos en la orilla; vió su primera luz en la Boca, y ese paisaje incierto, de tonalidades variantes, lo ha plasmado en casi toda su creación, asociado siempre, como decimos, a la acción del hombre, protagonista de la obra. El paisaje es esencial elemento para la circunstancia humana. Por eso, en sus motivos se subraya el colorido: *Temas de tonalidades grises, Temas de tonalidades en día de sol, Nubes en el puerto, Nocturnos, Ultimos reflejos.* Martín canta el trabajo de los humildes con acento no desgarrado; pero sí lo suficientemente patético para que el esfuerzo, la lucha, se sienta en toda su dramática grandeza. El trabajó desde muy joven, en medio de la angustia de las vocaciones despiertas, sin arrumbar los sueños y esas alegrías de un espíritu fuerte, tenso, despierto a lejanas perspectivas, que impedía que el amargor invadiese su alma. Se entrenaba con torpes trazos de carbón, y esa voluntad hizo de él el autodidacto que superaba las contingencias en una permanente recreación de su alma, sin arredrarse por vicisitudes y peripecias. Pero él tenía una meta segura, y todo el esfuerzo lo dirigía a recorrer el camino que a ella le llevara. Se documenta en la vida y en los libros, asimilando esa esencia de lo profundo humano que hay en los grandes filósofos y novelistas. Mas siempre en su recogimiento íntimo, sin pasar por academias, con la escueta base de una enseñanza primaria en lejanos días de la escuela con cuatro bancos y una pizarra. Avaro de saber, a la búsqueda de rumbo y orientación, llega a encontrarse a sí mismo, y se revela en él, poderosa, lo que es sustancia del artista: la personalidad.

Las imágenes de la infancia son su gran motivo. Recuerdos indelebles que afloran siempre, obedientes, en el instante de la creación. Allí están sobre los lienzos los riachuelos, con barcas pesqueras y hombres rudos; los instantes dramáticos después de la explosión del barco, en que todo es afán, alacridad nerviosa, sudor y jadeo; los celajes violentos proyectados sobre los pescadores can-

sinos de la jornada; los reflejos de luna sobre la quietud de las barcas ya en reposo, en que las nubes pasan a ser esencial elemento que subraya el dramatismo. Cada fibra de color es expresión de sentimientos muy hondos: la vibración que originan los encuentros, que son inherentes a su personalidad. Todas las videncias pretéritas se suman para una temática profunda, muy arraigada en su pupila de artista y de hombre. Chiquillos desharrapados, hombres adustos, peones toscos de los buques de carga, entre proas, bordas, mástiles, cubiertas, celajes, grisura nubosa, y ese mar de tornasol que parece tibio o helado, según el pincel lo haya hecho vivir con el trazo suelto, firme, que lo enriquece con esa cualidad de lo humano que siempre está en su obra.

Quinquela Martín estuvo diez años sin exponer en Buenos Aires. Cuando lo hizo, unos cuantos meses ha, despertó el vivo interés de lo que seguía presente dentro de su ausencia. A pesar de las nuevas apariciones y de los acontecimientos, que percuten sobre la sensibilidad y los gustos, la obra del pintor de la Boca fué acogida con la fiel devoción de lo que se sobrepone a escuelas, tendencias y novedades.

Pintor de los campos y la montaña es Mario Anganuzzi. Huyó de Buenos Aires para radicarse en los pagos de la Rioja, por una ansiedad acuciante de otros panoramas ("¡Me ahogaba en Buenos Aires!", declaró), por una necesidad de vivir inmerso en la Naturaleza, esa intacta obra de la Creación que allí se ofrece por primera vez a los sentidos del hombre. Desde las cumbres de Mendoza, cara al macizo de los Andes, trabajó con ansia de aprehensión de los tonos de luz, de la atmósfera, de la tierra y del paisaje. Desde la histórica ciudad de las acequias se proyectó a la contemplación del diverso cromatismo de jardines florecidos, altas alamedas y extensos viñedos, que se despegan del fondo violáceo de los macizos rocosos. Se inspiraba en el libro de Joaquín V. González *Mis montañas*, en que trata amorosamente la semblanza de toda esa impresionante Naturaleza de los picos enhiestos y desafiantes; la soledad sonora en que, lejano, retumba el torrente, vibra el viento y se armonizan ruidos, que el hombre de ciudad no comprende del todo. Pasó a Chile el artista, y de allí extrajo motivos de esos elementos primordiales que son el hombre y la tierra. El paisaje, factor esencial para interpretar a las gentes, enmarcó en su obra el vivir de los pobladores, con sus costumbres, sus leyendas y sus gestas transmitidas. La iniciación riojana tuvo en su paleta secuencia en estas otras tierras para preterir los temas urbanos, con los mo-

dernos aditamentos que el dinero crea. El se sentía hombre de soledad y de paisajes solemnes.

Son muchos los motivos a que Anganuzzi dió vida con su pincel sobre el lienzo, todos extraídos de la contemplación e inmersión, activa comunión con el paisaje. Todo el colorido vario de las mesetas y campos, de las llanuras de helechos, de los valles exultantes, de las campiñas que se alejan, con la tonalidad que el sol fuerte o la neblina gris aportan, los azules plateados de las noches riojanas y la blancura estática de los picos andinos, se incorporó a la obra del pintor con pasión de cosa amada. El es sencillo en sus procedimientos expresivos, y se vale de una técnica natural, viva, firme, y para resolver esa dificultad artística del aire, la lejanía, la variante cromática de esas tierras y en función al espacio, matiza meticuloso sin apelar a trazos sumarios, y así llega a un realismo no fotográfico, sino hecho de una cálida interpretación de la topografía. Como buen impresionista, perfila el dibujo y cuida el claroscuro y la tonalidad, con la constancia en los pequeños detalles, que, al realzar su valor, da carácter y fisonomía. Los paisajes, realizados con unidad de líneas y color exacto y vario, tienen vida y alegría, misterio suspenso como la propia Naturaleza. Los tonos cárdenos de sus nocturnos entrañan un estilo de artista que los hace inconfundibles. Y, como costumbrista, queda testimonio en esos cuadros de hombres-tipos de una estirpe que vive lo consuetudinario entre las sierras de Famatina o del Portezuelo. Se deja orientar por los paisanos, quienes le suministran detalles de los paisajes, luces que ellos distinguen, brillos de estrellas para sus nocturnos, y él, atento, sigue esas indicaciones de los que conocen la telúrica existencia de la armonía en ese mundo que se incorpora al Arte.

Ternura hay en esos apuntes de los burritos descansando, en la vista sencilla y emotiva de *La capilla*, humilde y perdida como refugio de la íntima fe; en el *Rancho riojano* y en las fisonomías de hombres y mujeres, que él rotula *Cabeza de paisano* o *Mujer del pueblo*.

Jubilado de su cátedra, vuelve a Chile para seguir en contacto con las tierras y los hombres, para proseguir su obra.

Son abundantes estos temas del inmenso y sugerente campo de Sudamérica en la pintura argentina. El Gran Premio de Honor del Ministerio de Educación de ese país se lo llevó el año pasado Rodrigo Bonome, por su cuadro *Febrero en Pino Hachado*. El Gran Premio Presidente de la nación argentina fué adjudicado a Juan Carlos Zaggioli, por su obra *Génova*, donde hay, en factura y colo-

rido, algo de lo que ya es muy marcado del arte porteño. Roberto Rossi obtuvo el primer premio, por su *Composición con fondo naranja*, un primor de colorido, que solamente bajo los soles fuertes se puede concebir. Muy celebradas han sido las obras *La fábrica*, de J. A. del Río, así como *La hondonada*, de José E. Letieri, con el mismo acento que vibra en los paisajistas de que hemos hablado; así como la *Danza indígena*, de Rimsa, una plástica combinación de figuras, en el que el rasgo etnográfico acusa la regia estirpe. Entre los pintores del litoral ha llamado la atención *El bodegón*, de Hugo L. Otmann, sencilla obra de esquemática factura; *El paisaje*, de Lino Spilinberg, de tonos solares, enviado a Chile para la Exposición de Arte argentino, tuvo gran éxito, por esa física gravitación de clima que parece emanar del lienzo, con sus montañas desnudas, su camino polvoriento, sus sombras enlutando la claridad violenta y esa torre católica, que se iza serena oteando el contorno. En el *Retablo del dolor*—expuesto también en Chile—, Raquel Forner expresa el drama del mundo actual con viva presencia en esa faz angustiada y de inmensa desolación.

En esas tierras brotan los motivos pictóricos como una eclosión de la Naturaleza. ¡Qué propicia es toda la República del Plata a plasmarse en colores y líneas! Los artistas argentinos saben explotar el venero, y, por eso, la producción pictórica se acredita en cantidad y calidad.

J. ALVAREZ ESTEBAN

UN HECHO QUE AHI ESTA

Angel Medina, colaborador bastante asiduo de CUADERNOS HISPANOAMERICANOS, ha vendido *todos* los dibujos que había colgado en su última exposición. El hecho ha ocurrido en Palencia, una típica capital de provincia. La cifra monetaria que obtuvo es lo de menos; aunque hay que señalar que, sin ser abundante, no fué tampoco escasa. Pero creemos que el hecho puede prestarse a algunas consideraciones:

a) ¿Será cierto o no será cierto que el arte actual no se vende? ¿O será que no se vende porque el artista se valora demasiado alto, en general, para su propia realidad artística? ¿O será una queja de los fracasados?

b) ¿Hay que seguir creyendo que los públicos "de capital" no son más sensibles al arte actual que los de provincias?

c) ¿Es éste un fenómeno aislado o responde a una verdadera penetración del arte actual en los medios que se estimaban más conservadores o *retrógrados?*

No nos atrevemos a contestar, por hoy, a estas interrogantes. El hecho está ahí. Los elementos que lo integran son: un dibujante joven, independiente, cuyas obras conocen los lectores; una ciudad provinciana, sin demasiada participación en lo que se llama *vida cultural*: una ciudad como hay muchas, tranquila, conservadora, de gustos artísticos tradicionales (o sea: décimonónicos); una exposición vendida en su totalidad.

Esto es lo que ha ocurrido, dicho directamente. No ha existido halago al público por parte del artista, que realizó su trabajo sin pensar en esta posible exposición en Palencia. No se trata de un artista de prestigio aireado abundantemente por la prensa nacional, ni que haya expuesto en Madrid o Barcelona, ni al que la crítica haya destacado especialmente (entre otras causas, por falta de ocasión); no cabe, pues, posibilidad de sugestión publicitaria.

El hecho es éste. Que los expertos lo analicen: ahí está. Nosotros, únicamente felicitamos a nuestro colaborador Angel Medina.—M. A.

INDICE GENERAL DEL VOLUMEN XX

NUMERO 55 (JULIO, 1954)

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

Portada y dibujos del pintor español *Ferreira.* En páginas de color, un estudio de los principales aspectos de la Conferencia Internacional de Caracas, por *Ceferino I. Maestú.*

NUMERO 56 (AGOSTO, 1954)

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

En páginas de color, la segunda parte del *American Diary*, de nuestro corresponsal en las Naciones Unidas *J. A. Villegas Mendoza.*

INDICE

Páginas

BRÚJULA DEL PENSAMIENTO

BRÚJULA DE ACTUALIDAD

En páginas de color, la tercera parte del *American Diary*, de nuestro corresponsal en las Naciones Unidas *J. A. Villegas Mendoza.*

¿ADONDE VA HISPANOAMERICA?



MADRID

1954

PROSEGUIMOS EN ESTAS PÁGINAS LA PUBLICACIÓN DE LAS INTERESANTES NOTAS DEL "AMERICAN DIARY", DEBIDAS A NUESTRO CORRESPONSAL EN LAS NACIONES UNIDAS J. A. VILLEGAS.

AMERICAN DIARY (III)

Abril 18, 1954.

INDEPENDENCIA EN INDOCHINA (EISENHOWER MENCIONA A PUERTO RICO)

En su Conferencia de Prensa de ayer, el Presidente Eisenhower se refirió a la "teoría de la independencia" al contestar a Spivack, el corresponsal del *New York Post,* cuando éste le preguntaba: "Señor Presidente: ¿está usted de acuerdo con el senador Kennedy de que debe garantizarse la independencia al pueblo de Indochina para justificar un esfuerzo total allí?" Fué entonces cuando Eisenhower se refirió a la "teoría de la independencia", y mencionó algo que, seguro, los corresponsales no se esperaban, cuando la atención de todos estaba embebecida en las montañas de Indochina y en las defensas de Dien Bien Fu.

En su respuesta, Eisenhower refirióse a Puerto Rico: "El embajador Lodge, siguiendo instrucciones del Presidente, ofreció en las Naciones Unidas a una nación la independencia, si ellos simplemente pasaban una resolución manifestando que la deseaban, o, por lo menos, declarando *yo trabajaría por ella.*" Ellos no la aceptaron; por ello, él (Eisenhower) no puede decir que los Estados Asociados desean la independencia, en el sentido que los Estados Unidos son independientes. El no sabe lo que ellos desean.

Si los Estados Asociados desearan la independencia absoluta en la forma que se entendía en el siglo pasado en U. S. A., en Italia, Alemania, Grecia o en Hispanoamérica, Eisenhower sí sabría lo que ellos desean. Pero el problema oscuro para Eisenhower y para la mayoría de los norteamericanos son las nuevas formas políticas de asociación que Inglaterra introdujo en la vida internacional con su experimento del Commonwealth. El nudo del problema en U. S. A. y en Hispanoamérica consiste en que ellos no han pasado por esa experiencia política; por ello, los nacionalistas hispanoamericanos o los norteamericanos, preocupados con estos problemas, encuentran dificultad en comprenderlos. Un argentino, sin ser necesariamente un antinorteamericano y un *average american*—no me refiero al senador Fulbright, que ha propuesto el Commonwealth como solución política para Hawai y Alaska—, no comprende por qué Puerto Rico no desea ser "independiente como ellos"; por ello no debemos extrañarnos de la confesión de Eisenhower: "Yo no sé lo que ellos desean." Lo que sucede entonces es que el problema se simplifica, y se explica, como en el caso de Puerto Rico, por razones de conveniencia económica, que, aunque poderosas, no explican lo *nuevo político* que está encerrado en la idea del "Estado Asociado por Convenio". La verdad es que la mayoría, ni en U. S. A. ni en Hispanoamérica, están interesados en prestar mucha atención a estos problemas, cuando ellos siguen pensando, en términos del siglo XIX, sobre la independencia, y cuando, con toda razón, otro millón de problemas urgentes pesan sobre sus cabezas.

En Indochina, las cosas son diferentes, porque lo que sucede allí tiene una "importancia trascendente", como lo ha dicho el Presidente Eisenhower el 25 de marzo último, y, por lo mismo, de mayor urgencia, aunque de igual importancia, que las nuevas experiencias con Puerto Rico y Hawai.

Las soluciones políticas para Indochina se diferencian de las anteriores en que deben ser experimentadas no en una discusión parlamentaria tropical en Puerto Rico o en Hawai o en unas tranquilas charlas en la fría quietud de Alaska, sino en medio de una furiosa guerra de guerrillas y de ejércitos, sin ninguna previa germinación y ventila-

dos debates sobre estos problemas. En Indochina, sin esas experiencias—indispensables para todo nuevo crecimiento político, lo que la mayoría del pueblo de Indochina vería como cosa natural—, sería una independencia absoluta como en las Filipinas o en Indonesia. Holanda ha tratado sin éxito de retener a Indonesia en una asociación que, sin pasar por un tiempo de incubación, hoy los mismos indonesios desean acabar. No hay entre Indochina y Francia una tradición de asociación como existió dentro del Imperio Británico, que permite todavía hoy que India y Paquistán acepten ser miembros del Commonwealth. Las declaraciones en el Congreso de los senadores Kennedy, demócrata, y Knowland, republicano, y el informe publicado por el Subcomité del Congreso, que visitó esa región en enero de este año, coinciden todos en señalar en forma concluyente la necesidad de ofrecer y garantizar la independencia total a Indochina para *comenzar* a conquistarse la voluntad de ese pueblo en la guerra de Indochina. Pero como el problema no es solamente político, sino también militar, la solución debe considerar ambos aspectos del problema—que lo hacen aún más difícil—; pero no por ello nos asusta como para no analizarlo en otro momento.

Abril 19, 1954.

Yo no estoy en contra *de las Agencias de noticias extranjeras porque tengo fe en algo más positivo: en una interpretación hispanoamericana de la noticia internacional. Este artículo es simplemente una crónica hispanoamericana de una experiencia internacional vivida en las Naciones Unidas.*

EL PRIMER ACTO DE LA CONFERENCIA DE GINEBRA EN LAS NACIONES UNIDAS: LA COMISIÓN DE DESARME

Al salir de la primera reunión de la Comisión de Desarme, el 9 de abril, en compañía de un corresponsal asiático, nos hacíamos las siguientes preguntas: "¿Cómo tratará Vinhinsky de quitarle la iniciativa a los aliados? Ellos fueron los que promovieron esta reunión a iniciativa inglesa. ¿Cuál será la contraofensiva aliada para retener la iniciativa? ¿Cómo maniobrará Vinhinsky para que estas reuniones, en vez de servirles a los aliados, puedan ser utilizadas por los rusos en la Conferencia de Ginebra?" Las respuestas las fuimos conociendo en las reuniones siguientes.

PRÓLOGO

Nadie se imaginaba cuáles serían las cartas de Vishinsky colocaría sobre la mesa hasta que habló, el 14 de abril, en la segunda reunión, después del representante inglés y del colombiano. Hasta entonces todo marchaba sobre ruedas y a una velocidad sorprendente, como era el deseo de sir Pierson Dixon, según instrucciones de su propio Gobierno. Su entusiasmo no lo ocultaba. Tal vez sea ésa la explicación de lo meticulosa que fué su corta, pero maciza presentación. Allí todo estaba previsto: los miembros del Subcomité, el Reino Unido, los Estados Unidos, Francia, Rusia y Canadá; la fecha de la próxima reunión para discutir asuntos de procedimiento, el 20 de abril; la necesidad de realizar reuniones secretas, la conveniencia de presentar un informe a la Comisión de Desarme, para el 15 de julio, y hasta la sugerencia de celebrar las reuniones de ese Subcomité en Londres. En la segunda reunión, el 14 de abril, después de hablar el representante de Colombia apoyando la resolución inglesa, pidió la palabra Malik, el representante de Líbano. Su discurso fué una interesantísima y magistral conferencia sobre el problema del desarme. Tan interesante, que necesita ser comentada especialmente en otra oportunidad. Pero ¿por quién se inclinó? Eso se lo reservó hasta la próxima reunión. Cuando Malik concluyó de hablar, Vishinsky pidió la palabra. Todas las luces de la sala se encendieron, las cámaras de cine y televisión comenzaron a *filmar* y el gran espectáculo comenzó. Lodge se colocó inmediatamente los auriculares dobles para no perder una palabra de

Vishinsky (generalmente, él utiliza el auricular común, que se prende de una sola oreja). Vishinsky se había levantado de la cama para asistir a esta reunión: sufría de laringitis. Cuando comenzó a hablar, yo creo que todos nos olvidamos que estaba enfermo; sus palabras sonaban duramente, como el latigazo de un domador dentro de una jaula de leones.

I. ¿CÓMO TRATARÍA VISHINSKY DE QUITARLES LA INICIATIVA A LOS ALIADOS?

Después de la segunda reunión, en la Press Section, un corresponsal americano me leía su comentario del discurso del representante ruso. Su artículo tenía una sola conclusión: nuevamente Vishinsky había empleado "tácticas obstruccionistas". Eso era verdad; pero el representante ruso se había levantado de su lecho de enfermo para conseguir algo más positivo, que no todos vieron claramente; no nos extrañemos si la mayoría se quedaron en la luna y pasaron por alto la estrategia rusa, que es algo más que tácticas obstruccionistas.

Vishinsky no se opuso de frente a la resolución inglesa, como diciendo "diviértanse con mi juguete y no con el de ustedes", sino, por el contrario, dijo algo así como "a mí me gusta el de ustedes, pero también el mío; ¿por qué no jugamos los dos a la vez?" Traduciendo este lenguaje en términos políticos, ¿qué necesitaba la propuesta aliada para satisfacer a Rusia? Solamente un detalle: incluir a Asia en las deliberaciones del Comité. Los aliados habían presentado una resolución que sólo incluía países occidentales. Si sus miras hubiesen sido más amplias, hubieran podido invitar a la India, para así ganarle de mano a Rusia y mantener la iniciativa; en esa forma, a Rusia solamente le hubiera quedado la alternativa de insistir en la invitación de China comunista. "Ustedes quieren reducir los armamentos—decía Vishinsky—, eliminar la competencia de armamentos, prohibir las bombas atómicas. Ustedes desean tomar medidas para reforzar la paz y la seguridad. ¿Y ustedes quieren realizarlo sin la participación del Lejano Oriente y de Asia en general? Dudo que el trabajo de un Subcomité que ignora la mitad de la Humanidad (países tales como China, representada por la República Popular China, y la India, que representa 360 millones de habitantes) pueda dar algunos buenos resultados." Este fué el argumento principal de Vishinsky para reforzar su resolución de incluir, además de los miembros propuestos por sir Pierson Dixon, a China comunista, Checoslovaquia y la India. Nadie se sorprendió de sus declaraciones sobre China..., pero su mención de la India y de Asia en general fué algo que no esperaban los otros miembros de la Comisión de Desarme.

¿Volvería a insistir sobre su argumento asiático o solamente lo utilizaría como un pretexto para iniciar una nueva contraofensiva a favor de China comunista? Dos caminos podía elegir: uno era volver a insistir sobre China, el otro era no hablar de China y, en cambio, concentrarse en Asia en general y la India. En su discurso se había dedicado casi especialmente a presentar argumentos legales o de "principios", como decía él, para probar que de la recomendación de la Conferencia de Berlín y de la resolución 715 de la Asamblea General de las Naciones Unidas se podía interpretar y deducir la posibilidad de una invitación a China comunista, la India y Checoslovaquia. La mayor parte de su discurso se extendió sobre este tema. En la forma que fué presentado se podía pensar que su mayor interés era el de presentar una defensa legalística de China comunista para, en la próxima reunión, volver a proponer su invitación. Aunque su mención de Asia en general y de la India fué corta, me imagino el efecto de sus palabras en los países árabes, India, Burma, Indonesia y Japón. Fué una lástima muy grande, o tal vez un error político, pasar por alto por los aliados, especialmente Lodge, la interpretación de Vishinsky sobre la Conferencia de Berlín sin refutarla. Razones políticas y no legales son para mí las únicas que pueden explicar la exclusión de China comunista, y razones

políticas y no legales son las que explican por qué la India podía haber sido invitada, no por Rusia, sino por los aliados. Este hubiera sido el momento psicológico para ser aprovechado por los Estados Unidos para demostrar a la India su deseo de cooperación y su reconocimiento de su posición de líder en Asia en momentos en que ésta se encuentra resentida con los Estados Unidos después del convenio militar con Paquistán. En esa forma los aliados hubieran mantenido la iniciativa, porque hubieran tenido detrás suyo el apoyo mundial. Digo apoyo mundial porque la India es hoy el vocero y el símbolo de muchos grupos de países, no sólo en Asia, sino también en Hispanoamérica. Que yo critique la política exterior de la India es una cosa, pero negar su posición mundial es otra muy distinta que puede tener consecuencias peligrosas: otros pueden verla y aprovecharla inteligentemente como Vishinsky.

II. ¿CÓMO TRATARÍAN LOS ALIADOS DE RECONQUISTAR LA INICIATIVA DE MANOS DE VISHINSKY?

En la última reunión de la Comisión de Desarme, el lunes 19 de abril, Mr. Rizk, del Líbano, hizo conocer su posición. En la reunión anterior, Malik nos había dejado en suspenso. Ahora el delegado alterno (Malik estaba enfermo) se declaró en "principio" en favor de la resolución inglesa, pero al mismo tiempo se manifestó en favor de la invitación de la India y Checoslovaquia y en contra de la invitación a la China comunista.

¿Qué pensaría Lodge?, me preguntaba yo mismo. Tal vez espera una contraofensiva rusa en favor de China. Esos eran mis pensamientos antes de comenzar la reunión programada para las once de la mañana, cuando leía una copia del discurso que Lodge pronunciaría a la una y media de la tarde en el almuerzo de la Prensa Asociada, en el hotel Waldorf Astoria, dado a su publicidad a la prensa varias horas antes en las Naciones Unidas. En su discurso, Lodge atacó fuertemente a China comunista. Yo pensaba: ésos serían los argumentos que Lodge utilizaría en la Comisión de Desarme si Vishinsky escogía ese tema nuevamente.

Pero Vishinsky entró en la sala de reunión con unos pensamientos muy diferentes a los míos en relación a China comunista. Refiriéndose a ella, dijo más tarde: "En la situación práctica de la presente configuración política, no tiene sentido presionar esta cuestión algo más." ¿Cuáles eran sus planes? Sencillamente, volver a presentar la importancia de Asia y la necesidad de incluir a la India en el Subcomité. Cuando se levantó la reunión, a las 12,55, nadie tenía dudas de ello después de escuchar a Vishinsky decir: "Nosotros vemos que existen miembros de esta Comisión de Desarme que parecen desear que estas propuestas [sobre desarme] puedan ser examinadas, pero sin la participación de la India, o si la India participa de ella, debe hacerlo entrando por la puerta de atrás y sentándose en el último asiento y no como miembro con iguales derechos que los otros miembros del Subcomité, no como miembro con iguales derechos que los de Canadá." Lodge había dicho anteriormente que en el Subcomité se invitaría a la India a presentar sus ideas.

En la reunión de la tarde yo no sé si los aliados tenían algún plan especial que no fuera concluir el debate esa misma tarde con una votación. Ese parecía ser el sentimiento de los delegados hasta que Vishinsky—el primer orador de la tarde—dejó de hablar. Entonces fué cuando sir Pierson Dixon solicitó un receso de media hora a los quince minutos de haber comenzado la reunión. Eran las tres y quince minutos. ¿Cuál fué la razón de esa interrupción? Sir Pierson Dixon resolvió el enigma cuando al reanudarse la reunión a las cuatro de la tarde comenzó diciendo: "Yo solicité un receso porque deseaba reflexionar sobre la última intervención del representante de la Unión Soviética... El dijo que si la enmienda rusa fuese rechazada, la aprobación de la proposición inglesa podría crear dificultades para la Unión Soviética." Todos los delegados concentraron su fuego de artillería en estas declaracio-

nes de Vishinsky, que fueron interpretadas como una amenaza de boicotear las reuniones del Subcomité. Pero también todos los delegados aclararon que si se votaba la invitación de la India se abstendrían de votar. No lo harían en contra. Quien pueda leer políticamente estas declaraciones tendrá que admitir que fueron un triunfo para Rusia. Vishinsky surgió de la reunión como el campeón de la India.

III. ¿CÓMO MANIOBRARÁ VISHINSKY PARA QUE ESTAS REUNIONES, EN VEZ DE SERVIRLES A LOS ALIADOS, PUEDAN SER UTILIZADAS POR LOS RUSOS EN LA CONFERENCIA DE GINEBRA?

La cuestión fundamental en las últimas cuatro reuniones es una sola: desde ahora puede perfilarse claramente la dirección de la estrategia rusa a emplearse a orillas del lago Leman, en Ginebra. Rusia sabe muy bien que los problemas asiáticos no pueden ser resueltos rápida ni definitivamente. Así como la unión entre Alemania occidental y oriental no es posible en la actualidad, así tampoco es posible hoy día la unión de Corea del Norte y Corea del Sur. Todas las soluciones sugeridas para resolver la presente crisis en Indochina también llevarán mucho o algún tiempo antes que se materialicen en la práctica. Aunque no se reconozca a China comunista, el propósito de Rusia es mantenerla permanentemente en reuniones con los aliados. En esa tarea, Vishinsky ha encontrado un nuevo aliado potencial; su objetivo consiste en promover una mayor participación de la India en los problemas asiáticos. No hay que ser profeta para saber que la India está interesada en mantener no sólo una posición prominente en los problemas asiáticos, sino que también ambiciona la dirección moral en todo lo relacionado con el problema de desarmamento; en este terreno—como decía Vedette en el *Sunday Stateman*, de Calcula—"las ventajas psicológicas están del lado de Mr. Nehru". Y Vishinsky no ha sido lento en descubrirlas.

La Conferencia de Berlín se planteó primariamente para discutir los problemas de Alemania, pero la diplomacia rusa la convirtió en una reunión asiática. La Conferencia de Ginebra se organizó para discutir preferentemente los problemas políticos de Corea y luego los de Indochina, pero Corea ha pasado ya a segundo lugar con la crisis militar de Indochina.

En Berlín se mencionó el problema de desarmamento, y los aliados creyeron que podrían mantener la iniciativa dentro de las Naciones Unidas, pero el *team* ruso—que no es malo para jugar al fútbol inglés—, en vez de quedarse con la pelota en esta esquina del campo de juego y correr el riesgo de que se la quitaran, hizo un pase largo para que la jugara la India en la próxima Conferencia de Ginebra.

Por la noche, al comprar la primera edición del *The New York Times* del día siguiente, leí con mucho interés la columna de A. M. Rosenthal, su corresal en las Naciones Unidas. El titular decía: "Soviet derrotado en las conversaciones sobre armamentos en las Naciones Unidas." Tenía razón: Rusia había perdido la batalla de la votación —los miembros que ella propuso no fueron incluídos en la resolución inglesa—, pero también Rusia había avanzado un centímetro más en la batalla por Asia, de más valor real que la batalla en la Comisión de Desarmamento en la Primera Avenida y en la calle Cuarenta y Dos.

Mayo 6, 1954.

INDOCHINA: LA SOLUCIÓN MILITAR-POLÍTICA (II)

La mitad de la verdad en Indochina es la solución política. La independencia absoluta es la respuesta a esa mitad. La otra mitad es la solución militar, que en sus términos fundamentales se reduce a contestar las dos preguntas siguientes: Si los franceses no quieren seguir luchando, ¿cuáles son las lecciones que podemos deducir de su experiencia en Indochina y de la indirecta participación de los Estados Unidos hasta el presente? Teniendo en cuenta

estas dos experiencias, ¿cuál puede ser la iniciativa que deberían asumir los Estados Unidos? Analicemos estas dos preguntas.

I. Si los franceses no quieren seguir luchando, ¿cuáles son las lecciones que podemos deducir de su experiencia en Indochina y de la indirecta participación de U. S. A. hasta el presente?

Nadie parece recordar hoy la característica principal de la historia colonial francesa moderna en Africa e Indochina, *es decir, la combinación* de acciones militares-políticas con una campaña de penetración civilizadora. En Africa e Indochina, el mariscal Bugeaud, el mariscal Gallieni y el mariscal Lyautey son aún hoy, en nuestros días, símbolos de estos edificadores del moderno Imperio colonial francés, cuya tradición continuaron después Joffre, Gouraud, Huré, Noguès, Catroux, Giraud, Mangin y el general Christian de Castries. En esas empresas militares civilizadoras la distinción entre lo civil y lo militar desaparece. "Al comienzo, estas funciones administrativas —decía el mariscal Lyautey—aparecen incompatibles con el concepto que algunas personas se han formado del hombre militar. Sin embargo, ésta es la misión del oficial colonial."

Si aquellas experiencias dieron resultado en el pasado, su fracaso en la actualidad se explica, primero, por su *falta de adaptación* a las nuevas situaciones creadas por la estrategia comunista en las áreas poco desarrolladas y, en segundo lugar y fundamentalmente, porque Francia es hoy día una potencia en *retirada desordenada,* aunque tenga varones valientes como Christian Marie Fernand de la Croix de Castries. Estos dos hechos capitales no pudieron ser vistos en los Estados Unidos. Al escapárseles de sus manos las riendas de estos dos hechos básicos en una forma simplista, se aceptó la opinión divulgada por Mr. Wilson, el ministro de Defensa, de que era posible y probable una victoria en Indochina. Consciente o inconscientemente, a muchos en Norteamérica (el vicepresidente Nixon y el senador Knowland no pertenecen a este grupo, porque ellos se han pronunciado por una intervención militar en Indochina) les agradaba al final de cuentas la fórmula de ayudar con dinero y armamentos a los franceses—aproximadamente unos 800 millones de dólares al año—para que ellos pelearan por los intereses mundiales de los Estados Unidos. Como lo señalaba Walter Millis, el editorialista militar del *New York Herald Tribune,* esto no es otra cosa que la simple repetición de la clásica fórmula de la guerra colonial.

Esta *tendencia* a una *interpretación* simplista de la crisis de Indochina, que mantiene al pueblo de los Estados Unidos ignorante de los problemas vitales que se están decidiendo en ese frente de batalla, se adapta maravillosamente al "juego" de Dulles, que algunos se han preguntado si es un *bluff* o un juego, como James Reston y Anne O'Hare McCormick, del *The New York Times.* Yo prefiero llamarlo "el juego de Dulles". Durante la campaña presidencial pasada, Dulles escribió un artículo para la revista *Life,* en el que comparaba la estrategia de los Estados Unidos con la Policía de una ciudad que se concentra en un lugar, el cuartel de Policía, y desde allí sale a castigar a los infractores de la ley. Este es el juego de los "policías y los *gangsters*" que yo jugaba cuando tenía siete años. Esta es la idea vertebral de la estrategia de Dulles. Cuando el juego se traduce a *las realidades políticas mundiales* de nuestros días, nos descubre una inesperada serie de consecuencias. En primer lugar, dejemos que los "asiáticos peleen con los asiáticos". En segundo lugar, como ellos son millones, arméмoslos y entrenémoslos para así poder retirar nuestros soldados. En tercer lugar, como poseemos la bomba de hidrógeno, advirtamos a Moscú y a Pequín que si saltan de sus presentes fronteras nuestras represalias serían su destrucción y el aniquilamiento. En cuarto lugar, las nuevas armas son tan revolucionarias que ahora podremos darnos el lujo de pelear y de respaldar nuestra diplomacia con un número reducido de soldados. En quinto lugar, nosotros hemos tomado la iniciativa mundial. A consecuencia de ello, la opinión mundial ve a los comunistas sentados en el ban-

co de los acusados respondiendo a los cargos que se les hacen. En sexto lugar, si la iniciativa es nuestra, el mundo continuará por mucho tiempo en el presente estado de equilibrio político-militar, la distribución de las fuerzas político-militares permanecerá estacionada—¿no hay un estacionamiento y equilibrio en Alemania, en Corea y en Europa?—. El objetivo ruso tratará solamente de dividir a los aliados; pero, sin embargo, a pesar de algunas crisis que se producirán, el sistema de seguridad colectiva—en el que se sostiene la defensa mundial contra el avance comunista—continuará formada por los mismos países; cualquier otra constelación de alianzas no tiene posibilidades en el futuro. La derrota en Dien Bien Phu, en Indochina, ha puesto a prueba *todas estas premisas* y ha revelado su carácter simplista de media verdad y de falta de realidad.

Como la crisis de Indochina no fué prevista—no sólo con palabras, sino principalmente en hechos—para evitar cualquier posible reconocimiento oficial de esa derrota, Dulles se *retira* de la Conferencia de Ginebra. Aunque los Estados Unidos no aparezcan apoyando una partición o una capitulación a los comunistas en Indochina *de jure*, la verdad es que *de facto*, con su ausencia y con el vacío que deja la ausencia oficial de los Estados Unidos en esa Conferencia, los Estados Unidos están reconociendo su doble incapacidad como Alto Comando Aliado. La primera es una incapacidad de previsión, igual a la demostrada al permitir la pérdida de China en poder de los comunistas. En segundo lugar, han demostrado una incapacidad de iniciativa al no haber *realizado* un plan que hubiera fortalecido esa área en vez de permitir que la iniciativa pasara a los comunistas.

Mr. Dulles quiere dar la impresión de que en la Conferencia de Ginebra nada se puede conseguir de los comunistas; su intransigencia y sus métodos impiden cualquier negociación que fortalezca a los aliados. Pero ello no impide que en vez de avanzar se puede retroceder, perder o sufrir una derrota; ésos han sido los resultados visibles de la diplomacia de los Estados Unidos en Ginebra y en las negociaciones relacionadas con esa Conferencia. Por ejemplo, esas reuniones son presididas por Mr. Eden y Mr. Molotov; se ha dejado de un lado a China comunista, pero también a los Estados Unidos. ¿Es ésa la posición lógica del Alto Comando Aliado? En Inglaterra los laboristas declaraban el 1.º de mayo que la solución de los problemas asiáticos había que buscarla en el camino de Nehru y no en el de Dulles. Retirándose de la Conferencia, ¿defenderá Dulles y explicará mejor su posición, o con su ausencia está reconociendo que la iniciativa de los Estados Unidos ha pasado a otras manos en Asia?

La lección principal de la participación indirecta de los Estados Unidos en Indochina ha demostrado que las premisas sobre las que se quiso edificar una diplomacia y estrategia en Asia son sencillamente falsas, porque son todas medias verdades—que son siempre la peor de las mentiras—. No es tanto la confusión reinante lo que me llama poderosamente la atención como la forma con que ha sido calificada esa diplomacia y estrategia por algunos de los más prestigiosos analistas internacionales en los Estados Unidos. Las palabras con que se describía la diplomacia y estrategia del Alto Comando Aliado en las dos últimas semanas han sido "juego" "bluff", "derrota", "abdicación".

(La pregunta II la analizaremos en el próximo artículo.)

Mayo 7, 1954.

INDOCHINA: LA SOLUCIÓN MILITAR POLÍTICA (III)

II. Teniendo en cuenta estas dos experiencias (la francesa en Indochina y la participación indirecta de los Estados Unidos), ¿cuál puede ser la iniciativa que deberían asumir los Estados Unidos?

Que en Indochina exista anarquía y que la guerra civil y la guerra de los ejércitos devaste al país no es lo más importante, aun hoy después del anuncio de la conquista de Dien Bien Phu por los comunistas. Afirmar que existe un vacío social, político y militar en

Indochina es solamente reconocer la verdad. El problema central es que el comunismo en Indochina es hasta el presente la única fuerza social, política y militar que *ocupa*, trata de llenar y controla ese vacío en Indochina.

Frente a ese vacío, a esa anarquía, a esa desorganización, con sólo el "Punto Cuatro", el *know how* de la ayuda técnica, con declaraciones de independencia, con declaraciones sobre los derechos humanos, con una campaña contra el analfabetismo o contra el alcoholismo, como dirían en Centroamérica, o elevando el *standard* de vida, no resolveríamos el problema fundamental de organizar una fuerza social política y militar capaz de enfrentarse con la *maquinaria* social política y militar comunista en Indochina. Gordon Walker, el competente editor de *Christian Science Monitor*, cree que ése es el "programa para Asia" que salvaría a Indochina y lograría además hacerle creer al asiático que él también "participa" de la estrategia de Occidente; ésa sería también la respuesta—cree él—a la amenaza comunista de conquistar Asia, no desde afuera, sino desde "adentro". Todas esas soluciones no son la respuesta fundamental, porque ninguna de ellas tiene en cuenta, en primer lugar, la principal característica de la estrategia comunista en China y en Indochina. Mao Tse Tun y Ho Chi Minh no actúan principalmente a través de un partido político, como Togliatti en Italia, sino a través de un ejército, que, además de constituir una fuerza militar, es una fuerza política, social y económica. Hay que luchar, pero al *mismo tiempo* hay que organizar ciudades, destruir y crear nuevos cuadros sociales, sembrar la tierra y pelear guerra de guerrillas y organizar también al mismo tiempo ejércitos. Esto no es ninguna invención comunista, sino simplemente, y muy inteligentemente, la adaptación de las formas romanas de lucha en la periferia del Imperio, que luego adoptaron los franceses en sus guerras coloniales modernas y el Imperio zarista utilizó con éxito en su colonización de Asia, el Cáucaso y el Turquestán. Mao Tse Tun las adaptó genialmente a las nuevas situaciones creadas en China y las *iluminó con una filosofía comunista*. Ho Chi Minh, en Indochina, adoptó esa experiencia a su peculiar ambiente en su lucha contra los franceses.

Hay que otorgar la independencia a Indochina, pero al mismo tiempo hay que entrenar jefes militares, como hizo el general Dean en Grecia y el general Clark en Corea, pero también hay que *formar jefes políticos—es decir, el jefe* militar tiene que convertirse en jefe político—; al mismo tiempo hay que organizar cuadros sociales, levantar ciudades, abrir caminos y pelear. Este nuevo tipo de ejército es una versión moderna adaptada a las nuevas condiciones de la guerra comunista en países poco desarrollados, de las experiencias de los ejércitos civilizadores de Roma, que enseñaban, entrenaban, levantaban ciudades, abrían sus famosos caminos, construían sus maravillosos puentes, organizaban la economía y luchaban. Es una versión nueva de esas mismas experiencias romanas que luego adaptaron genialmente los franceses en sus colonias a través de sus grandes edificadores de civilización, como Bugeaud, Gallieni, Lyautey, Giraud, etc. Si perdemos de vista esta perspectiva, si no llegamos a ver claramente estas formas militares civilizadoras de Francia y antihistóricamente nos lamentamos románticamente de la explotación colonial francesa, no deduciremos las lecciones necesarias del pasado ni veremos claramente la nueva empresa que tenemos por delante. Pero ahora esta nueva empresa, la formación de este nuevo tipo de ejército, debe ser organizado en escala más grande, porque el enemigo no son ahora las tribus del norte de Africa ni los ejércitos de los señores feudales de Indochina, sino una nueva y dinámica fuerza social, política y militar comunista capaz de sostener guerra de guerrillas y guerra de ejércitos.

Pero esta nueva empresa requiere, primero que nada, el convencimiento de la necesidad de grandes ejércitos. En segundo lugar, la idea de un ejército civilizador ocupando su posición de avanzada en la periferia, no será posible comprenderla hasta que se acepte la falsedad del "juego de los policías y los ladrones" que a Dulles parece

fascinarle. En vez de la legalística y puritana idea de convertirse en policía de la política internacional, la idea de un ejército civilizador requiere un estado de ánimo que sólo se encuentra en los edificadores y pioneros que levantaron el oeste de los Estados Unidos y en los otros pioneros de Occidente. Se necesita un corazón lleno de juventud. Sólo un corazón joven, aunque tenga sesenta años, puede tener fe en las posibilidades creadoras de los Estados Unidos, que exigirán grandes inversiones económicas sin causar por ello la ruina económica del país. En vez de afirmar que los "asiáticos peleen por los asiáticos" o que debe darse gran importancia a los "ejércitos nacionales que pelearán en su propia patria", como declaraba Dulles hoy por televisión, hay que demostrar que en ese vacío y en medio de la desorganización y anarquía existente el ejército de los Estados Unidos estará hombro con hombro pasando iguales peligros y sufrimientos que los franceses e indochinos, que están sufriendo por su cultura y sus valores nacionales, pero también están defendiendo el "American Way of Life". Recién entonces, puede ser que si se edifica una diplomacia inteligente se consigan aliados, *después* de estar ellos convencidos de la capacidad de lucha de los Estados Unidos, cuando vean al jefe y Alto Comando de la Alianza poniendo la vida de su juventud en la lucha, y no sólo fabricando tanques en Chicago, haciendo declaraciones anticomunistas o regateando como un comerciante avaro cuánta ayuda van a dar los otros, cuántos soldados van a enviar antes de avanzar a ocupar su posición en el frente de batalla, *delante* de todos, no atrás ni en el mismo lugar. Recién entonces, los asiáticos verán que la lucha en Asia es algo de vida o muerte para los Estados Unidos y no una empresa comercial de ayudar el orgullo colonial francés. Muchos en Asia continuarán pensando—aunque muera la juventud de los Estados Unidos en las batallas—que el conflicto de Indochina—como señalaba el *Hindustan Times*, de la India—"es en esencia un movimiento nacionalista de resistencia contra el colonialismo por la conquista de la libertad. Si hay una ayuda comunista, es porque los Viet Nam la están recibiendo del único rincón desde donde es posible". Pero como la diferencia fundamental en esta vida existe solamente entre los que luchan y mueren por una idea, y el que solamente habla, amenaza o juega, nadie podrá decir que los problemas de Asia deben ser resueltos exclusivamente por los asiáticos, sino que tendrán que reconocer—aprueben o no la conducta de los Estados Unidos—que los problemas de Asia se resuelven por todos aquellos que están dispuestos a contribuir con la sangre de su juventud para iluminar las ideas fundamentales por las que se vive o se muere, y que deben respetarse en Asia y en todo el mundo para detener el alud comunista.